مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الثالثة عشرة | العدد ٥١ | شتاء ١٤٢٨ه/٢٠٠٧م

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361 **فاكس:** +961-1-311183/+961-1-

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: **ISSN 1729-4193**

تعليمات النشر في مجلة إسلامية المعرفة

أولاً: هوية المجلة وأهدافها:

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء ويهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.
- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتتريل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.
- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً والتراث الغربي خصوصاً تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته ويتجاوز قصوره وسلبياته.

ثانياً: قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث:

- يشترط في البحث أن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يُعد الباحث خلاصة باللغتين الإنجليزية والعربية في حدود مائة كلمة تقدم مع البحث وذلك لأغراض الفهرسة والتكشيف في أنظمة الفهرسة العالمية.

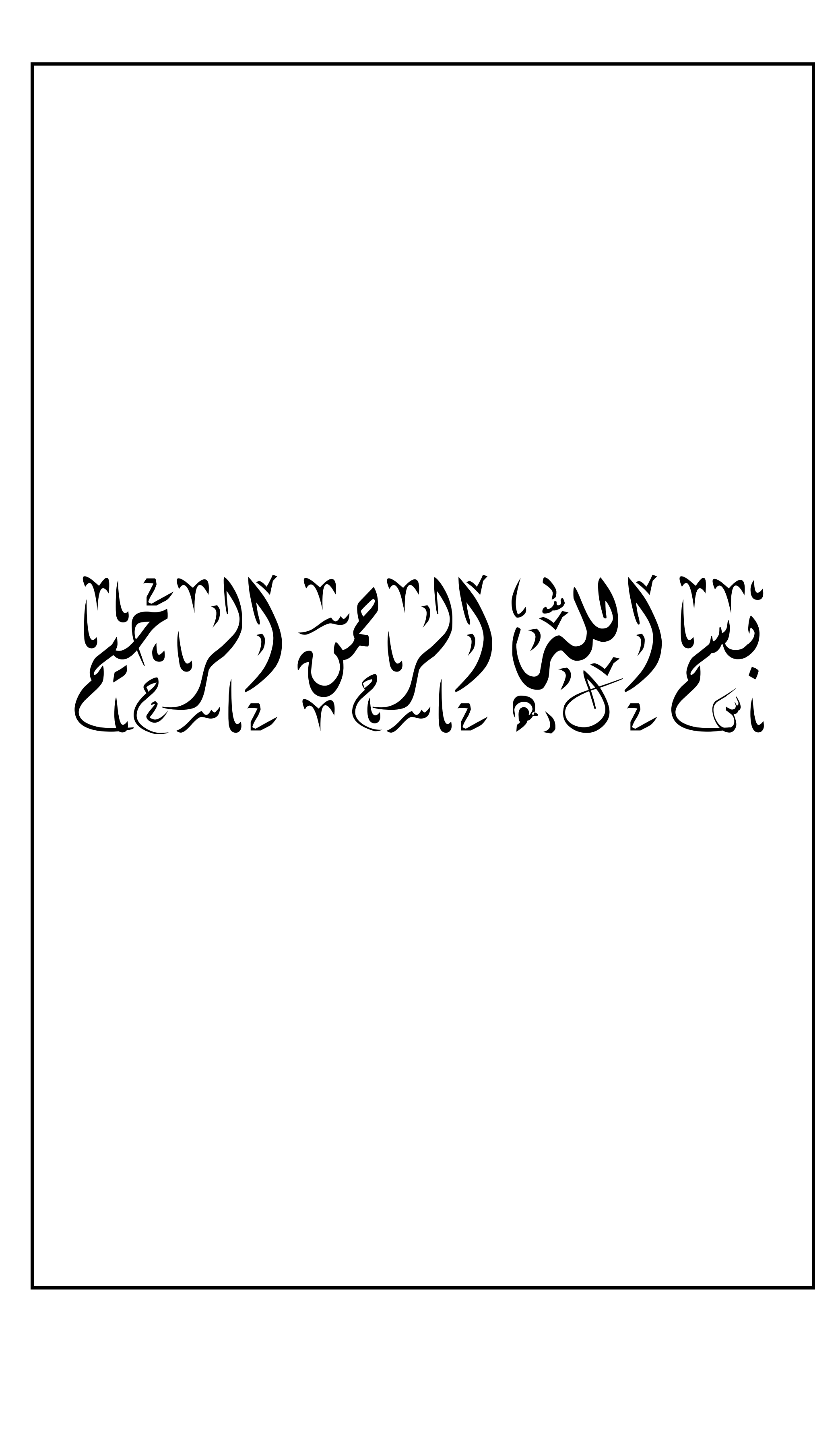
ثالثاً: التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة":

- الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

- توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٨٧-٧٩)

- توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

- عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.


بسم الله الرحمن الرحيم

محتويات العدد

كلمة التحرير

عَوْداً على بَدْء	مدير التحرير	٧

بحوث ودراسات

• نحو رؤية منهجية مُوَاكِبة في دراسة التاريخ "ابن خلدون نموذجاً"	محمد علي الأحمد	٩
• الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون	مصطفى غنيمات	٣٩
• معالم الفكر التربويّ عند ابن خلدون	علي محمد جبران	٦٥
• علم الكلام الخلدونيّ	محمد زاهد كامل جول	٩٣
• أفكار حول إسهام التراث الخلدونيّ في الفكر الدوليّ والنظرية الدوليّة	نادية محمود مصطفى	١٢٧
• منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية	عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني	١٧٥
• تطور مفهوم السلطنة وعلاقتها بالخلافة	عليان عبد الفتاح الجالودي	٢٠٩
• ابن خلدون وريادته للدراسات الاقتصاديّة: دراسة في البعد المعرفيّ	رفعت السيد العوضي	٢٤١
• دراسة في منهج الفعالية الاقتصادية: العمران والعقل الخلدونيّ أنموذجاً	أحمد إبراهيم منصور	٢٦٣
• ابن خلدون والفكر الاقتصاديّ الغربي	كمال توفيق حطاب	٢٨٥

كلمة التحرير

عَوْداً على بَدْء

مدير التحرير

هذا هو القسمُ الثاني من بحوث مؤتمر: "عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية"، التي تم اختيارها للنشر في مجلة إسلامية المعرفة، من بين البحوث التي عُرِضت في ذلك المؤتمر، الذي نظَّمه المعهدُ العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع جامعة آل البيت في الأردن. وإذا كان القسم الأول قد ركَّز على تَفَحُّص عناصر الرؤية الكلية لابن خلدون، بخصوص قضايا الكون، والإنسان، والحياة، والمعرفة، إلخ، وتبيُّنِ الأسس والمنطلقات المعرفية والمنهجية التي صاغت هذه الرؤية، فإن هذا الجزء يُفصِحُ عن تمثُّلات الأفكار الخلدونية في عدد من المعارف والعلوم، كالاجتماع، والتاريخ، والتربية، وعلم الكلام، والاقتصاد، إلخ. وهل كانت هذه الأفكار الخلدونية بِكراً وتجديداً في عصرها، أو أنها تمثُّلٌ آخر لأفكار سابقة، يمكن تتبُّعُها في التراث الإسلامي السابق لابن خلدون، وملاحظة علاقات التأثير والتأثر في الفكر الخلدوني؟

لقد أسبغ بعض الباحثين على ابن خلدون الكثير من الأوصاف السَّنِيَّة، بوصفه مؤسساً لبعض العلوم، وعدّوه حالةً فريدة قَلَّما جاد الزمان بمثلها، وتتساءل بعض أبحاث هذا العدد عن انقطاع السند الفكري والمعرفي مع ابن خلدون ضمن إطارنا العربي والإسلامي، وعن مدى التراكم في جهود الباحثين المسلمين من بعده لتطوير العلوم الاجتماعية المتخصصة التي أسَّسَ لها.

ولأن ابن خلدون غدا إرثاً عالمياً تجاوز من خلاله جغرافية العالم الإسلامي، لم يكن من اليُسر والإنصاف أن نتحدث عنه في إطارنا العربي والإسلامي فقط، فرحْلةُ

أفكارِه تجاوزت التاريخ والجغرافية؛ لتَجدَ معالِمَها في بعض النظريات الغربية: الاقتصادية، والاجتماعية، والتاريخية، والسياسية، الخ. لكن بعض الباحثين لا يُخْفُون تحفظاتهم تجاه النظريات الغربية الحديثة، التي ترى في المفكرين المسلمين إطاراً مرجعياً لها، ولعلَّ هذا التحفظ كامن في اختلاف المرجعية، والمنطلق، والرؤية.

إن الهدف من أبحاث هذا العدد ليس تقريظ ابن خلدون، وإن كان هذا حاصلاً من خلال إزاحة الستار عن ريادته لبعض العلوم. وليس الهدفُ كذلك إجراء دراسات وصفية، فنحن نستطيع الحصول عليها وقتما شئنا من الكتب التاريخية، والفكرية، والأدبية، إلخ، وإن كانت الدراسة الوصفية متحققة في النصوص المقتبسة، سواء أكانت لابن خلدون أم لمن تحدثوا عنه من معاصريه. ونتجاوز المراد إن قلنا: إنَّ هدفَنا الكشفُ عن دورِه و دورِنا في الحضارة الغربية بشكل خاص، والحضارة الإنسانية بشكل عام؛ فهذا أمر مفروغ منه، وقد تحدَّث عنه الغربيون قبلنا سواءً أنصفوا في ذلك أم أجحفوا. ولكنَّ الهدفَ الأسمى والمأمولَ من أبحاث هذا العدد، هو بيان كيفية إفادتنا من المشروع الخلدوني، وإكسابه الديمومة التي يستحقها، وصولاً إلى تجديد في الفكر، وإصلاح للواقع، ونهوض بالأمة، ولا يتم ذلك إلا من خلال نقد ذاتي، ومدارسة حقيقية، وتحليل عميق لهذا المشروع، والنظر إليه بوصفه مشروعاً فكرياً يعتريه ما يعتري أي مشروع، وهو بحاجة إلى من يسد نقصه، ويقوّم تجربته. وبالله التوفيق.

نحو رؤية منهجية مُوَاكِبة في دراسة التاريخ
"ابن خلدون نموذجاً"

محمد علي الأحمد*

مقدمة:

تهدف هذه الورقة إلى تتبُّع المنهجية التاريخيّة لابن خلدون، وإبراز التمايز بينها وبين المؤرخين الرواد الذين سبقوه في التدوين التاريخيّ؛ من أجل تلمُّس رؤية جديدة في دراسة التاريخ ومنهجه بما ينسجم مع التطور العلميّ المتسارع، ويسهم في تفعيل منهجية هذا العلم؛ ليكون علماً مواكباً للعلوم الحديثة، ومؤثراً في بناء الشخصية الإنسانية. كما تحاول الورقة التعرف على مصادر ابن خلدون وأسلوبه في الكتابة التاريخيّة، والاستفادة من ذلك في التعامل مع الخبر التاريخيّ في الحاضر والمستقبل، والتدقيق في معايير النقد عند ابن خلدون في تلقي الأخبار وإثباتها، وبيان مدى التزامه في تطبيق تلك المعايير على تاريخه المسمى (العِبَر).

واستندت الورقة إلى كلٍّ من: المنهج التاريخيّ، والاستقرائيّ، والوصفيّ، في التعامل مع مادتها؛ لأن هذه المناهج تساعد في فهم أسلوب ابن خلدون، والطريقة التي سلكها أثناء الكتابة التاريخيّة لوضع معايير وقواعد لنقد الحوادث والأخبار، واستقرائها استقراءً تدريجياً، بالبحث في أسبابها ومقدماتها، ومن ثَمَّ التدرج بها صعوداً من الجزئيّ إلى الكليّ، والانتقال إلى ربطها بواقعها الاجتماعيّ والسياسيّ، وبالظروف المحيطة بها، ومن ثَمّ اللجوء إلى تحليلها، وتعليلها، والحكم عليها، والتوصل إلى موقف محدد منها. فهذه المناهج الثلاثة متضافرة، تعين في قراءة أفكار ابن خلدون التاريخيّة، وتتبُّع توجُّهاته وآرائه في قراءة الأحداث ومزجها بالتعليل، وربطها علمياً بالأسباب

* دكتوراه في التاريخ العربي، باحث غير متفرغ في عدد من مراكز البحوث والدراسات، mohdalisham@yahoo.com

ومسبباتها، بما يؤدي بالباحث إلى رسم الملامح العامة لمنهج ابن خلدون التاريخيّ، وبيان مدى التزامه في تطبيق منهجيته تلك على ما دَوَّنَه في كتابه (العِبَر) من أحداث وأخبار.

وقد ناقشت هذه الورقة: فلسفة التاريخ والمنهجية التاريخيّة عند ابن خلدون، ومنهجيته في نقد الروايات وقَبول الأخبار، وأسباب الكذب والتحريف في الروايات التاريخيّة عنده، ومدى التزامه بمنهجيته، ثم جاءت الخاتمة لتبرز أهم الأفكار التي وردت في الورقة، وما طرحته من أسئلة وقضايا يمكن إثارتها في المستقبل عن فكر ابن خلدون؛ لبحثها وتمحيصها ومناقشتها.

أولاً: فلسفة التاريخ والمنهجية التاريخيّة عند ابن خلدون:

يكاد التاريخ يأخذ موقع الصدارة بين فروع المعرفة الإنسانية، فهو يتقدم على ما سواه من العلوم، تدويناً وكتابة في كل موقع تزدهر الحضارة الإنسانية فيه، وفي كل مكان يشهد استقرار المجتمعات وانتظامها، وكانت بداياته مع بداية الإنسان على وجه الأرض عن طريق الكتابة على الحجارة والألواح والعظام وأوراق البردي، و كان التاريخ عند العرب، في عصورهم المتتابعة، ديوان أيامهم وسجل أحداثهم، وكان مؤرخوهم أول من أخذ بالرواية والسند في بدايات الإسلام، بتدوينهم الحديث النبوي الشريف، ثم تتابعت الكتابة التاريخيّة في العهود الإسلامية المتعاقبة، إلى أن جاء ابن خلدون في القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، وتحدث في معنى التاريخ وفلسفته، وحاول أن يضع تعريفاً دقيقاً له يتميز به عن غيره ممن سبقوه وعاصروه، ويضع أصوله وقوانينه ومنهجيته. ولأجل هذا عَدَّه بعض الباحثين واضع علم فلسفة التاريخ أو مستنبطه، ومبتكر نظريته قبل العالم الإيطالي فيكو" vico"، الذي ألف كتابه "العلم الجديد" عام ١٧٢٥م، كما عدّوا مقدمة ابن خلدون أدق ما قيل في هذا

العلم عند العرب، بل أُعجب بها كبار المؤرخين في الغرب، أمثال: كولنجوود، وتوينبي.[(١)]

وفي سياق الحديث عن ابتكار ابن خلدون لعلم فلسفة التاريخ، وشهادة الكثير من العلماء اللاحقين له بهذا التفرد من عرب وغربيين،[(٢)] لا بدّ من الإشارة إلى أن ابن خلدون لم يطلق عليه فلسفة التاريخ، بل سَمَّاه: علم العمران، أو: "طبيعة العمران في الخليقة."[(٣)] وقد فصّله في مقدمة تاريخه تفصيلاً قلّ نظيره،[(٤)] وإنْ كان بعض الباحثين قد حاول، قبل ابن خلدون، الكتابة في شيء من هذا، إلا أنهم لم يوفَّقوا في استجلاء ذلك كابن خلدون، ويذكر (روزنثال) أنّ أول من حاول الحديث عن فلسفة التاريخ، ووسّع من مفهوم البحث التاريخيّ وميادينه، هو قدامة بن جعفر في كتابه الخراج، في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي؛ إذ ضمّن كتابه فصولاً عن الآداب، وعن العلوم الاجتماعية والسياسية، ويَفْصل قدامة عن ابن خلدون أربعة قرون، ولا يوجد طريق مباشر بين قُدامة وابن خلدون على حدِّ قول (روزنثال).[(٥)]

ولذلك فإن ابن خلدون يعدُّ، بلا منازع، أوَّل من استخدم هذه العلوم مجتمعة، وسخَّرها لدراسة التاريخ في قالب جديد، هو فلسفة التاريخ أو علم العمران كما سماه. وبعد ابن خلدون استمرت الفجوة الإبداعية الحضارية، ولم يوجد في التاريخ العربيّ الإسلاميّ من يَخْلُفُه، ويُكمل الحديث في سياق فلسفة التاريخ، وقد استغرقت

---

(١) مؤنس، حسين. **التاريخ والمؤرخون، دراسة في علم التاريخ**، القاهرة:دار المعارف، ١٩٨٤م، ص١٣، انظر أيضاً:
- الحصري، ساطع. ابن خلدون، **مجلة العربي**، عدد ٨، تموز ١٩٥٩م، ص١١٦-١١٧.

(٢) عنان، محمد عبد الله. ابن خلدون والنقد الحديث، **مجلة المقتطف**، مجلد ٨٣، جـ٥، عدد ديسمبر ١٩٣٣م، ص٥٦٣-٥٦٩.

(٣) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**. اعتنى به: أبو صهيب الكرمي، ط١، بيروت: بيت الأفكار الدولية، ٢٠٠٥، ص٢٣.

(٤) زيدان، جرجي. **تاريخ آداب اللغة العربية**، ط٣، بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٩٢م، ج٣، ص١٦١-١٦٢.

(٥) روزنثال، فرانز. **علم التاريخ عند المسلمين**، ترجمة: صالح أحمد العلي، بغداد: مكتبة المثنى، ونيويورك: مؤسسة فرانكلين، ١٩٦٣م، ص١٦٤-١٦٥.

هذه الفجوة بضعة قرون إلى أن جاءت المؤثرات الحديثة من الغرب والأوربيين، وليس من علماء العرب المسلمين.

ويرى (روزنثال) أنّ كل محاولة لمعرفة المثال الذي احتذاه ابن خلدون في تفكيره الفلسفيّ التاريخيّ ذاك قد باءت بالفشل. ومن المحتمل أنه كانت في بيئته، شمالي أفريقية وفي إسبانيا، أفكار سبقته واقتربت من منحاه في التفكير، لكنها لم تُكتَشف و لم يُتَعرَّف إليها.[٦]

إذاً، لا جدال في إبداع ابن خلدون وابتكاره لهذا العلم، الذي عُرِف في أوروبا في القرن الثامن عشر بفلسفة التاريخ، وفي القرن التاسع عشر باسم علم التاريخ أو المدخل إلى التاريخ،[٧] وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك الاختراع أو الابتكار بأنه شيء جديد لم يسبق إليه، مُصرِّحاً بأن له الفضل في ذلك، فهو يقول: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم بَيِّن بكْرُهُ وجهينةُ خَبَره، فإن كنتُ قد استوفيتُ مسائله، وميزتُ عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءَه، فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء من إحصائه، وأشبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجتُ له السبيل، وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء."[٨]

ثانياً: نظرية ابن خلدون في فلسفة التاريخ:

أبان ابن خلدون مفهومه عن علم التاريخ في مطلع المقدمة قائلاً: "اعلم أن فنَّ التاريخ فنٌّ عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سِيَرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة

(٦) روزنثال، فرانز. **علم التاريخ عند المسلمين**، مرجع سابق، ص١٦٤-١٦٥.
(٧) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط٣، بيروت: دار الكتاب العربي، والقاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٧م.ص١٧٠-١٧١.
(٨) ابن خلدون. **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص ٢٥.

ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يُفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط."[٩] ولأجل هذه المقاصد التي رامها ابن خلدون من تأليف كتابه، أطلق عليه تسمية: العِبَر؛ لأخذ العبر من التاريخ، وتعلم دروسه، للإفادة من تجارب الأمم، ومعرفة ما وقعت به من أخطاء؛ لننجو في حاضرنا من المزلات، ونقدم للأجيال اللاحقة خططاً ودروساً تجنبهم ذلك أيضاً.[١٠]

ويظهر تميز ابن خلدون في نظريته عن علم التاريخ أو فلسفته، في أنه ذهب إلى أن التاريخ فرع نوعيّ من المعرفة، يهتم بكامل مجال الظواهر الاجتماعية للتاريخ الفعلي، ويكشف المؤثرات المختلفة التي يعمل فيها، وباستمرار الأسباب والنتائج، وبالمكونات الطبيعية والنفسية. ولهذا فإن نظرية التاريخ عند ابن خلدون أوسع من مفهومه المرتبط بتسجيل الحوادث وتدوينها، بحيث تشمل وصفاً للعلاقات الاجتماعية الداخلية والخارجية يبنى على تعليل الحوادث، ومعرفة أسرارها، ومطابقتها لقانون السبب والمسبب.[١١]

ولعل ابن خلدون أراد بقوله عن علم التاريخ وفن التاريخ التفريق بينهما من حيث الظاهر والباطن، فأراد بالظاهر: سرد أحداث الماضي، والكلام عن الدول المختلفة كيف قامت واتسعت ثم زالت، فهو التاريخ العام بمفهومه الظاهر. أما الباطن فهو فرع من فروع الحكمة أو الفلسفة؛ لأنه يبحث في أسباب الأحداث، وفي القوانين التي تتحكم فيها، ويعمل على تطبيق أساليب الفكر العقلانيّ على التاريخ، وجعل هذا العلم علماً وضعياً، وإدخال المنطق في طرائق البحث فيه؛ لأن حوادثه مترابطة بعضها ببعض ومتصلة اتصالاً منطقيا، وتعمل الظواهر الاجتماعية فيه بالطريقة نفسها التي تعمل فيها المظاهر الطبيعية، مما يجعل التاريخ يُعْنى بالمجتمع من نواحيه: الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية؛[١٢] إذ تعدّ المقدمة كتاباً مستقلاً تبحث في علم مستقل، أراد لها ابن

---

(٩) المرجع السابق، ص ١١.

(١٠) مؤنس، حسين. **التاريخ والمؤرخون**، مرجع سابق، ص ١٤.

(١١) سيد أحمد، غريب. **عبد الرحمن بن خلدون**، ط١، القاهرة: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨١م، ص١٨-١٩.

(١٢) عاصي، حسين. **ابن خلدون مؤرخاً**، ط١، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩١م. ص ٩٦-٩٧.

خلدون أن تكون مقدمةً لتاريخ عظيم، تبحث في التاريخ بوصفه علماً، ولا تبحث في كتابة التاريخ إلا بصورة غير مباشرة،[(١٣)] وهذا الذي يطلق عليه فلسفة التاريخ،[(١٤)] وقد قال في ذلك: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنسانيّ، الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل: التوحُّش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التقلُّبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر في أعمالهم ومساعيهم من الكسب، والمعاش، والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال."[(١٥)]

وإذا كانت هذه الدائرة العامة لنظرية ابن خلدون الجديدة في فلسفة التاريخ، فإن السؤال المطروح: كيف استنبط ابن خلدون هذه النظرية التاريخيّة من واقعه الاجتماعيّ، ومن معياره الفلسفيّ الخاص دون أن يستند إلى علم سبقه؟ وقد صرح بهذا مفتخراً: "ولي الفضل؛ لأني نهجت له السبيل، وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء."[(١٦)]

وباستقراء ما اختطه ابن خلدون في علم التاريخ، الذي سماه: علم العمران، يلاحظ أن منهجه الجديد يتصف بما يلي:

١- أنه يقوم على تركيب علميّ مزدوج تتداخل فيه المفاهيم العلميّة مع العقيدة الدينية، لذا ينبغي إزالة هذا التداخل بين اللغة العلميّة والعاطفة الدينية؛ لأجل الغاية المعرفية، وهي الموضوعية؛ إذ إن هذه الموضوعية ليست القاعدة المهيمنة على منهجية ابن خلدون، فمن حين لآخر يختلط بها الشعور الديني، ويدخل في تعبيرات ابن خلدون

(١٣) روزنثال. **علم التاريخ عند المسلمين**، مرجع سابق، ص٣١٨، وانظر:
- خضر، عبد العليم عبد الرحمن. **المسلمون وكتابة التاريخ**، ط٢، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م، ص١٤٥.

(١٤) الخضيري، زينب محمود. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، ط٢، بيروت: دار التنوير، ١٩٨٥م، ص٥٤-٥٥.

(١٥) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص ٢٣.

(١٦) المرجع السابق، ص٢٥.

التاريخيّة تمييزات وتقسيمات علمية يلزم التحفظ عليها والتوقف عندها، مثل: تمييزه المضمر بين العصبية الإيجابية (المحمودة) في سبيل الله، والعصبية السلبية (المذمومة) القائمة على الباطل.(١٧)

٢- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون"الخلدونية"، نظرية جديدة مستقلة، لكنها قد تلتقي مع بعض الفلسفات الحديثة: كفلسفة هيجل، وماركس. لكنها تنهج نهجاً متميزاً، بوصفها عطاءً فكرياً نظرياً في مرآة فلسفة تاريخية ذات استيحاء واقعيّ، يمكن تسمية فكرها التاريخيّ بالتاريخ المنظور، أي: القابل للنظر بوساطة الشهادة المعيشة، أو الوثيقة والأرشيف، والقابل- أيضاً- لإعمال النظر في حدود ما تسمح به الطاقة المعرفية المقرونة بالدقة والتحقيق.(١٨)

٣- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون تقوم على علم العمران، وهو علم بناء المجتمعات، وهو يجعل من التاريخ نظاماً فلسفياً يقوم على الحياة الاجتماعية. ومادة هذا النظام هي المجتمع وثقافته الفكرية، كيف يعمل الناس ويحصلون أقواتهم، وكيف يجتمعون في جماعات كبيرة في ظل بعض الزعماء، وكيف تتقدم الحضارة من البداية الخشنة إلى الترف الناعم، وكذلك بناء الدول وتطور ونمو هذه الدول، ثم تفككها وتصدعها وانتكاسها.(١٩) ويُرجِع ابن خلدون سبب تفككها إلى العوامل الداخلية فيها، مع إغفال دور العوامل الخارجية المحيطة بالظرف الذي تفككت فيه تلك الدول، وتتمثل العوامل الداخلية: في البذخ والترف الذي يؤدي بها إلى الضعف والانحلال والانتكاس، ثم التفكك والزوال. ويشرح ابن خلدون مراحل سير تلك الدول، بانتقالها من الوجود البدويّ إلى العمران الحضريّ الذي يُخِلُّ باستقرارها وحظوظها في التقدم، كما يعدُّ هبات الترف والبذخ بمثابة الريح المسمومة التي تكون علاماتٍ سلبية تدل على انتكاس الدول والمجتمعات المترفة.

(١٧) حميش، سالم. الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ، **مجلة الاجتهاد**، العدد ٢٢، شتاء ١٩٩٤، ص١١٣.
(١٨) المرجع السابق، ص١٠٩-١١٠.
(١٩) عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون والنقد الحديث**، مرجع سابق، ص٥٦٥.

ولذلك فإن فلسفة التاريخ عنده تقوم على ربط علم العمران بالسنن الكونية،[٢٠] فهو يرى أن العمران البشريّ، على العموم، قلَّما ينتظم وفقاً للشرع، بمعنى: أن العمران لا يعني الاستخلاف، أي استخلاف الله للإنسان في الأرض، وما يلزم هذا الاستخلاف من تعمير الأرض لما فيه صالح الناس، وبما لا يحدث فيها الفساد، ولا بد لكل ذلك من سلطة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر. والسلطة الممثلة للشرع، وهي الخليفة، هي خير من يحقق إرادة الله في حياة البشر على الأرض، ويرى ابن خلدون أن ذلك غير ممكن التحقيق؛ لأن المجتمعات غير الإسلامية هي الغالبة، وحتى المجتمعات الإسلامية لا تطابق سياستها سياسة شرعية، وما كان عن تطبيق للإسلام في صدر الإسلام أيام الخلفاء الراشدين، كان لظرف استثنائيّ لن يتكرر في التاريخ مرة أخرى، وكان لا بد للأمور أن تتطور بعد ذلك لكي تتبع السلطة منطق السياسة أساساً. فهذا هو الأساس الذي يقيم ابن خلدون تصوره للعمران عليه، وهو يختلف عن التصور الإسلامي للعمران الذي يقوم على السياسة الشرعية، وهو يتميز- أيضاً- عن النظرات الفلسفية المادية التي ناقشت العمران البشريّ ونظرت إليه من زوايا مادية.

خلاصة الأمر أن العمران عند ابن خلدون يقوم على المعنى الجغرافيّ؛ إذ فصَّل الجغرافيون ما على الأرض إلى: ما هو قفر، وما هو عمران. وفصّلوا حدود مسالك ومناطق كلٍّ منهما، ووصفوا مسالك العمران ومناطقه بأنها تشمل مساحةً أوسع بكثير من دار الإسلام وبلاد الإسلام،[٢١] وهذا العمران الخلدونيّ تميّز عن التناول الإسلامي للعمران، فهو تفسير مستقل للعمران يفترق عن التفسير الإسلامي، مثلما يفترق عن التفسيرات المادية الأخرى، كالتي يؤمن بها الماركسيون والرأسماليون، أمثال: فيكو، وكَنْت، وهيغل، وماركس، وشبنغلر،[٢٢] وإن كانت تلتقي معها في بعض الجوانب،

---

(٢٠) ابن خلدون. **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص٢٠.

(٢١) أومليل، علي. ابن خلدون والتجاوز الممكن، **ندوة ابن خلدون** بمناسبة مرور ستمائة عام على تأليف المقدمة، نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الرباط، ١٩٧٩م، الرباط: كلية الآداب، ١٩٧٩م، ص٣٤٢-٣٤٣.

(٢٢) حميش. **الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ**، مرجع سابق، ص١٢٥-١٢٧، وانظر:
- الحصري. **دراسات في مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٩٨-١٩٩،
- البعلي، فؤاد. **ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث**، ط١، دمشق: دار صدى للثقافة والنشر، ١٩٩٧م، ص١٦-١٧.

إلا أنها تتمايز عنها. ومع ذلك فإن علم العمران بهذا المعنى الذي تناوله ابن خلدون هو علم إسلامي، انطلق فيه من تصوراته الإسلامية عن الكون والإنسان، وعن تطور المجتمعات الإنسانية وحركة التغيير فيها. ويتفق الباحث مع ما ذهب إليه عويس، من أنّ أيّ توجيه لآراء ابن خلدون خارج هذا الإطار الإسلامي، إنما هو خطأ يبتعد بصاحبه عن الصواب؛ فابن خلدون ينتمي بفكره وعقله الإبداعيّ إلى المنهجية الإسلامية القرآنية، ولكن له اجتهاداته الخاصة في الإبداع العلميّ، كنظريته في علم العمران، وإن أيّ إسقاطات فكرية أخرى على آراء ابن خلدون، بعيدة عن الفهم الحقيقي لمنهجيته في التفكير.(٢٣)

٤- لم يستند ابن خلدون في حديثه عن فلسفة التاريخ إلى أي تراث منهجيّ أو مفهوميّ سبقه في تسمية الواقع التاريخيّ الماثل أمامه وتحليله؛ لذلك كان مفهومه عن علم العمران وعن وقائع التاريخ مستمداً من الواقع الذي يحياه بنفسه، وكانت لغته واقعية ليس لها من المفردات الفلسفية الأخرى إلا القليل، وقد استخدم لغة جديدة في الحديث عن التاريخ وفلسفته، وأراد التعبير عن ذاته بفكر أصيل ومفردات جديدة خاصة به، و لم يلجأ إلى مفاهيم ومفردات مستعارة يستخدمها في تفريغ أفكاره وتصوراته عن العلم الجديد من الثقافة المتداولة القائمة حوله.(٢٤) وهذا التأصيل لفلسفة التاريخ، لا يتعارض مع القول بأن ابن خلدون قد أسس لعلم جديد هو علم الاجتماع، فقد تكون فلسفة التاريخ هي علم الاجتماع.

وقد تحدَّث عن جوانب هذا العلم قائلاً: "فإذاً، يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، في السير والأخلاق والعوائد والنِّحَل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل، ومبادىء ظهورها، وأسباب

---

(٢٣) عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ط١، الدوحة: وزارة الأوقاف القطرية (كتاب الأمة)، ١٩٩٦م. ص٦٩-٧٠.

(٢٤) حميش. **الخلدونية في مرآة فلسفة التاريخ**، مرجع سابق ص١١١.

حدوثها، ودواعي كونها، وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حدث، واقفاً على أصول كل خبر، وحينئذٍ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيَّفه واستغنى عنه."(٢٥) ولأجل اختطاطه قواعد جديدة لهذا العلم، حُقَّ له التباهي والقول: "لي الفضل لأني نهجت له السبيل، وأوضحت له الطريق."(٢٦)

ومع التقدير لإسهامات ابن خلدون القيمة في التأصيل لعلم التاريخ، وعدّه مكتشفاً لفلسفته، وإبداع علم العمران فيه، فإنه توجه إليه بعض الملاحظات والمآخذ نجملها في أمرين اثنين:

أولهما: قوله: إن علم التاريخ فن وليس علماً "إن فن التاريخ فن عزيز المذهب" فهو يعدُّهُ أقلَّ مترلة وأهمية من العلم الذي هو معرفة أكيدة؛ لأن الفن بمعنى الضرب من الشيء وفق ما جاء في لسان العرب،(٢٧) فكأن ابن خلدون غير مقتنع تماماً بأن التاريخ علم مستكمل لشروط العلوم. ولا بدّ من الإشارة هنا إلى اختلافنا مع ابن خلدون في التفريق بين العلم والفن؛ إذ إنه لم يقدم لنا في التفريق بينهما ما يقنع بأنهما مختلفان؛ ولذلك فمصطلح الفن هنا ليس بعيداً عن مصطلح العلم بالمعنى الدقيق لكل منهما.

كما أنَّ ابن خلدون يبني مفهومه للتاريخ على استنباط العبرة منه، وأخذ العِبَر من أحداثه، وهذا أمر يحتاج للتوقف عنده أيضاً؛ إذ لا يكفي أن ندرس تواريخ الدول والملوك لنتعلم منها الدروس، ونقرأ سير الأنبياء لنتأسى بهم، وإن كان كلا المقصدين حميداً ومطلوباً. كما لا يكفي أن ندرس تجارب الأمم؛ لننجو من مواطن الضرر، وإن كان ذلك غاية يُحتَاج إليها. ولو كان الأمر يقف عند هذا الحد، لكان الملوك والحكام على مدار التاريخ أكثر المتعظين من أحداث التاريخ؛ لأن هؤلاء أكثر الناس مطالعة لتلك الأحداث، ومع هذا لم يتعظ أحد منهم مما يقرأ، فتراهم جميعاً يقعون في الأخطاء نفسها التي يقرأون عنها في الكتب، وهم يرون أنها أدت بالملوك السابقين إلى التلف،

(٢٥) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص ١٩.

(٢٦) المرجع السابق، ص٢٥.

(٢٧) ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٩٦٨م، ج١٣، ص٣٢٦.

ومع ذلك يسيرون في الطريق نفسها، ونلاحظ- أيضاً- أن كل الظَّلَمة في التاريخ كانوا من الشغوفين بالتاريخ، فأين فائدتهم من ذلك؟

ثانيهما: إن كلام ابن خلدون عن فائدة التاريخ فيه إيهام لا يرتضى منه، فما المراد بقوله: إن التاريخ عزيز المذهب، شريف الغاية؟ فقد اختلط معنى شريف ونبيل على الدارسين لنظرية ابن خلدون في علم التاريخ، لاسيما الأجانب منهم، حتى فسرها (فنسان مونتاي)، مترجم مقدمة ابن خلدون إلى الفرنسية، تفسيراً آخر مبهم المعنى في الفرنسية؛ إذ فسرها بلفظ noble، بما يقابل كلمة نبيل في العربية؛ لذلك فإن وصف ابن خلدون لطبيعة التاريخ ووظيفته غير دقيق ينتابه الغموض.[٢٨]

لكن على الرغم من المآخذ الآنفة الذكر حول نظرية ابن خلدون الإبداعية، في مجال معرفة طبائع العمران كما أطلق عليها ابن خلدون نفسه، أو ما يسمى بفلسفة التاريخ، فإن هذه النظرية قد شهد لها علماء العرب والغرب على حد سواء، أنها سَبْقٌ معرفيّ متفوِّق، وأنه لم يتقدم على ابن خلدون أحد قط في هذا الاجتهاد من علماء العرب، أو علماء الأمم الأخرى في اكتشافه علم العمران بوصفه حقيقة، وأن من تطرقوا إلى حقيقة علم التاريخ: كأرسطو اليوناني، والطرطوشيّ العالم الأندلسي المسلم (ت ٥٢٠هـ / ١١٢٦م)، لم يدركوا أنّ هذه الحقيقة لها استقلالها الفعليّ، وقد تلمسوا بعض جوانبها بشكل عَرَضيّ، وكان تناولهم لها مختلطاً بنوازع أخلاقية أو دينية،[٢٩] وقد أشار ابن خلدون إلى الطرطوشي معلقاً بقوله: "كذلك حَوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك، وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، لكنه لم يصادف فيه الرمية، ولا أصاب الشاكلة، ولا استوفى المسائل، ولا أوضح الأدلة، إنما يبوب الباب للمسألة، ثم يستكثر من الأحاديث والآثار، وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس وغيرهم من أكابر الخليقة، ولا يكشف عن التحقيق

(٢٨) مؤنس. **التاريخ والمؤرخون**، مرجع سابق، ص١٤ — ١٥.
(٢٩) أومليل. **ابن خلدون والتجاوز الممكن**، مرجع سابق، ص٣٢٨—٣٢٩.

قناعاً، ولا يرفع عن البراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ، وكأنه حَوّم على الغَرَض ولم يصادفه، ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله.(٣٠)

ومما سبق نخلص إلى القول: إن ابن خلدون هو مكتشف علم العمران بحق، على أنه علم مستقل قدّمه بمحتوى جديد، وطرح فيه قوانين التاريخ والاجتماع الإنساني بصورة تفصيلية تدل على مفهوم ناشىء لفلسفة التاريخ، وصقله بصياغة عقلانية، وسعى لتقريبه من المعاني القرآنية في سياق نظرية متكاملة تنسب إليه، إبداعاً لا نظير له.

ثالثاً: منهجية ابن خلدون في نقد الروايات وقَبول الأخبار:

اختط ابن خلدون خطاً متفرداً في النظرة إلى أصل التاريخ وجوهر فكرته من خلال استكناه حقيقة هذا العلم، واستخراج نظرية جديدة فيه، سماها: قوانين العمران. ولم يكتف بهذا، بل استكمل استيعابه لهذا العلم، مستنفداً كل جهده وطاقته النفسية والذهنية لوضع منهجية جديدة لعلم التاريخ وللبحث فيه، ووضع معايير نقدية لقبول رواياته ونقل أخباره، مستفيداً في ابتكاره لهذه المدرسة التاريخيّة ذات المنهجية المتميزة من خبراته وتجاربه العملية في الحكم والإدارة، وفي مزاولة السياسة بشكل تطبيقي، بالمشاركة الفاعلة في إدارة الدول التي عايشها، متنقلاً بين دويلات المغرب والأندلس.

لهذا جاءت منهجيته في التعامل مع الحدث التاريخيّ متطورة، متفهمة للواقع، واعية ومستوعبة لجوانب هذا الحدث وظروفه وملابساته. وفي الوقت ذاته، اكتسبت أهمية بالغة؛ لصدورها عن تجربة وخبرة وتتبع دقيق لمصادر الأخبار، وطرق ووسائل سردها ونقلها وقبولها وردها، وهذا ما جعل منهجه التاريخيّ منسجماً مع أحدث النظريات العلميّة في تلقي الأخبار وروايتها، من حيث اعتماده على المنهجين: الاستقرائيّ، والتجريبيّ العقلانيّ، سالكاً سبيل الاجتهاد في التمييز بين الأخبار: غثّها، وسمينها؛ للوصول إلى نتائج منطقية في قبول الأخبار وتصديقها، فاتحاً الباب من جديد أمام الباحثين لإعمال العقل التجريبيّ في التعامل مع العلوم الإنسانية، وتقريبها إلى

(٣٠) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص٢٥.

العلوم التطبيقية،[٣١] من حيث منهجية البحث فيها. ولذلك عُدّ بحق مجدداً في منهجية البحث التاريخيّ، باعتبار أن أحداث التاريخ، وفق رؤيته، ليست وليدة المصادفة أو قوىً مجهولة، أو أنها فعل أشخاص يبرزون على سطحها، بل إنها أحداث تجري على قوانين ثابتة يمكن إدراكها.[٣٢]

كما يظهر تجديده في استيعابه المخزون التراثيّ التاريخيّ للأمة بطريقة عقلانية تجريبية، من خلال تعامله مع أحداث عصره من منظاره النقديّ الخاص، ثم إعادة صياغة العناصر المكوِّنة لثقافته الموسوعية الشاملة، مع ما يتداخل فيها من رؤية للتاريخ البشريّ العام، وللتاريخ العربيّ الإسلاميّ بشكل خاص، واستخراجها بثوب منهجيّ ومفهوميّ خاص به، ومن إبداعه؛ لفهم الواقع المحيط به، وتحليله.[٣٣]

وقد اطّلع ابن خلدون على ما دوّنه المؤرخون السابقون، ووقف على أساليبهم ومناهجهم في الرواية التاريخيّة، وما يعتريها من الخلل والنقص والبعد عن المنهج الصحيح، الذي ينبغي الأخذ به عند نقل الأخبار، وبيّن أن الله ألهمه ذلك المنهج، ويمكن تحديد قواعد المنهج التاريخيّ عند ابن خلدون على الوجه الآتي:

١- العلم بقواعد السياسة وعلم العمران (قانون التشابه والقياس): يشدد ابن خلدون على تحديد غاية المؤرخ، ويشير إلى ما ينبغي أن يتحلّى به من الصفات، وما يحمله من المؤهّلات، وما يمتلكه من الأدوات التي تمكّنه من السعي نحو الهدف، فيقول: " يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم والبقاع والأعصار، في السِّير والأخلاق والعوائد، والنِّحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من الخلاف."[٣٤] ويقول أيضاً: "لأن الأخبار إذا اعتُمِد فيها على مجرد النقل،

---

(٣١) البياتي، جعفر. **مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون**، تونس: دار المعارف، ١٩٩٤م، ص١١٥-١١٧.

(٣٢) شرف الدين، خليل. **ابن خلدون**، ط١، بيروت: دار الهلال، ١٩٧٧م، ص٤٤-٤٥.

(٣٣) عويس. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ص ٥٧ - ٥٨.

(٣٤) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص١٩.

و لم تحكم أصول العادة، وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالغائب، فربما لم يُؤمَنْ فيها من العثور ومزلة القدم، والحيد عن جادة الصدق."[٣٥] والأحداث تتشابه ويقاس فيها الماضي على الحاضر، أو العكس، وأن الظروف المتشابهة تنتج وقائع متشابهة.[٣٦]

٢- تعليل الحوادث وربطها بأسبابها (قانون السببية): وذلك بربط الحقائق التاريخيّة بعضها ببعض، والبحث عن علاقات قائمة بينها، والأخذ بالمنهج التكاملي في العلوم الاجتماعية.[٣٧] ويُعدّ التعليل ذروة العملية التركيبية في التاريخ؛ إذ يبحث المؤرخ لتعليل الحدث وتفسيره عن الأسباب التي دعت لوقوعه؛ لذلك فإن دراسة التاريخ هي دراسة أسباب. وإذا كان جمع المادة التاريخيّة الخطوة الأولى في البحث، فإن التعليل هو الخطوة الثانية الحاسمة، وهو الذي يقود إلى الصيغ العامة التي تشبه إلى حد ما القوانين التي تحاول أن تكشف النسيج التاريخيّ، الذي يكون ماضيه الإنسان في دوافعه وروابطه.[٣٨] ولهذا أكد ابن خلدون على مبدأ العِلّيَّة أو السببيَّة عندما ألحَّ على أن التاريخ في ظاهره لا يزيد عن أخبار الأيام والدول، وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملك ومبادىء ظهورها وأسباب حدوثها، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حدث.[٣٩]

لذلك يمكن القول: إن ابن خلدون هو رائد المدرسة العقلانية العربية في قراءته للتاريخ، ودعوته إلى التحول من السرد التاريخيّ للأحداث إلى البحث في الأسباب الكامنة وراءها، ثم ربطها بعضها ببعض، وتحليل خلفياتها الاجتماعية والاقتصادية

---

(٣٥) المرجع السابق، ص١١، وانظر:
- خضر. **المسلمون وكتابة التاريخ**، ص١٤٠.
(٣٦) شرف الدين. **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٥١.
(٣٧) سيد أحمد، غريب. **عبد الرحمن بن خلدون**، مرجع سابق، ص١٧.
(٣٨) دريدري، رجاء وحيد. **البحث العلميّ: أساسياته النظرية وممارسته العملية**، ط١، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص١٧٠.
(٣٩) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ١٩.

والجغرافية؛ ليصل من خلال هذا التحليل إلى النتائج التي يُعرَف من خلالها حقيقة الأحداث، وسرّ ترابطها وتشابهها،(٤٠) فهو يريد نقد الروايات، وهو النقد الباطنيّ لها، ومن ثَمّ اختبارها وفق قواعد العقل التجريبيّ.(٤١)

٣- قانون التطور: وفيه يؤكد ابن خلدون على أن الأمم تتبدل بتبدل الأزمان والأحوال، وأن قانون التشابه ليس مطلقاً.(٤٢) يقول في ذلك: "ذلك أنَّ أحوال العالم والأمم؛ عوائدهم ونحلهم، لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال.(٤٣) استناداً إلى قوله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُواْ فِي الأَرْضِ فَانْظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (آل عمران:١٣٧) وقوله جلّ شأنه: ﴿وَتِلْكَ الأيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ (آل عمران:١٤٠) وهو ما يوضح نظرية السنن الكونية في القرآن الكريم، التي كثيراً ما تطرّق لها ابن خلدون، وشرحها في ثنايا المقدمة، وكتاب العبَر، وركّز عليها هنا بوصفها قاعدة من قواعد المنهج التاريخيّ، رابطاً بين أحداث التاريخ التي تتطور باستمرار، والنواميس التي تحكمها وتسيّرها وفق منهج- الله عزّ وجلّ- في التغيير.

٤- قانون الإمكان والاستحالة: وهو قانون ابتكره ابن خلدون، يوجب النظر في الوقائع والأخبار بهدي من العقل والطبع السليم؛ فما كان معقولاً كان ممكناً، وما كان غير معقول أُدخِل في دائرة الاستحالة، وكان باطلاً.(٤٤) ويقترب ابن خلدون في هذا من معايير نُقَّاد الحديث الشريف حين يتكلمون عن الحديث الموضوع، وأسباب الوضع، ويذكرون أنّ من علامات الحديث الموضوع والمكذوب أن يكون مبالغاً فيه

(٤٠) نصيرات، سليمان. **الشخصية الأردنية بين البعد الوطني والبعد القومي**، ط١، عمان: وزارة الثقافة، ط١، عمان، ٢٠٠٢م، ص ٢٢١. وانظر:
- البعلي، فؤاد. ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث، مرجع سابق، ص٢٩.
(٤١) عاصي. **ابن خلدون مؤرخاً**، مرجع سابق، ص١٠٨-١٠٩.
(٤٢) شرف الدين. **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٥١. وانظر:
- والحصري، **دراسات في مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٧٣.
(٤٣) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص٢٠.
(٤٤) شرف الدين. **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٥١-٥٢.

لدرجة يستحيل قبوله عقلياً.[٤٥] ولذلك عندما تعرض ابن خلدون للمبالغات التي أوردها المسعوديّ عن عدد جند بني إسرائيل يوم خروجهم من مصر، وأنهم ستمئة ألف مقاتل،[٤٦] رد ذلك ابن خلدون بعد إخضاع هذا العدد المبالغ فيه لميزان العقل والممكن، وعالج ذلك بميزان المنطق والحساب الذي يقبله العقل، ثم بنى حكمه على هذا الحدث بقوله: "وهذا كما نقل المسعوديّ وكثير من المؤرخين في جيوش بني إسرائيل، وأن موسى أحصاهم في التيه بعد أن أجاز مَنْ يطيق حمل السلاح من ابن عشرين فما فوقها، فكانوا ستمئة ألف أو يزيدون." إلى أن يقول: "إن مثل هذه الجيوش البالغة إلى مثل هذا العدد، يبعد أن يبلغ بينها زحف أو قتال؛ لضيق ساحة الأرض عنها وبعدها إذا اصطفت على مدى البصر مرتين أو ثلاثاً أو أزيد، فكيف يقتتل هذان الفريقان، أو تكون غلبة أحد الصفين وشيء من جوانبه لا يشعر بالجانب الآخر؟! والحاضر يشهد لذلك، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء."[٤٧]

اتَّبع ابن خلدون منهجاً جديداً في التعامل مع الروايات التاريخيّة لتمحيصها والتدقيق في صحتها، وكشف الزيف والكذب والمبالغات والتحريفات التي قد تعتريها ويُعدُّ هذا المنهج سبقاً علمياً في نقد الأخبار، لم يأخذ به أي من المؤرخين العرب المسلمين من قبله؛ إذ اعتمد هؤلاء- في الأغلب- أسلوب الرواية السردية، دون أيّ تدخل في الأخبار والروايات عند نقلها وتدوينها، والمنهج الذي اتبعه ابن خلدون وفق وجهة نظره يُجنِّبُ الروايات تدخل أصحاب الأهواء فيها، ويجعلها أكثر قبولاً. وهو

---

(٤٥) القاري، علي الهروي. **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع**، تحقيق: عبد الفتاح أبوغدّة، ط٤، بيروت: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٨٤م، ص٢٥٢، وانظر:

- شاكر، أحمد محمد. **الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث**، ط٢، بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٥١م، ص٨١-٨٦، وانظر:

- فلاتة، عمر بن حسن. **الوضع في الحديث**، دمشق: مكتبة الغزالي، بيروت: مؤسسة مناهل العرفان، ١٩٨١م، ج١، ص٢٨٢-٢٨٣.

(٤٦) المسعوديّ، علي بن الحسين. **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دمشق: دار الفكر، ١٩٧٣م، ج١، ص٤٩.

(٤٧) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص١١.

يعزو ما تعانيه هذه الأخبار والروايات من تدليس وكذب ومبالغات وأخطاء منهجية إلى أسباب عدة، منها:

التشيع للآراء والمذاهب،[(٤٨)] والثقة بالناقلين والرواة،[(٤٩)] والذهول عن المقاصد،[(٥٠)] وتوهُّم الصدق،[(٥١)] والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع؛ لأجل ما بداخلها من التلبيس والتصنُّع، والتقرُّب لأصحاب التَّجِلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال،[(٥٢)] والجهل بطبائع الأحوال في العمران،[(٥٣)] ونقل الأخبار دون عرضها على أصولها،[(٥٤)] وقياس الماضي على الحاضر قياساً مطلقاً.[(٥٥)]

رابعاً: مدى التزام ابن خلدون بمنهجيته:

١- الالتزام بقواعد المنهج التاريخيّ:

قدم ابن خلدون في المقدمة قواعد وأصولاً قيّمة لمنهجية تاريخية جديدة، شهد لها علماء الغرب،[(٥٦)] ونالت إعجاب واضعي نظريات البحث العلميّ الحديثة، بل إنها اقتربت من ضوابط علماء الجرح والتعديل، وعلماء الحديث الشريف في كثير من جوانبها، وهي تُعدُّ الأكثر دقة، والأشد صرامة في قَبول الأخبار والروايات، حتى عُدّ ابن خلدون بحقّ مؤسس منهجية جديدة في علم التاريخ، باعتراف المفكرين

(٤٨) الخضيري. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٥٥-٥٦. وانظر:
- الحصري، **دراسات في مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٦٨.
(٤٩) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص٢٣.
(٥٠) المرجع السابق، ص٢٣.
(٥١) المرجع السابق، ص٢٣.
(٥٢) المرجع السابق، ص٢٣.
(٥٣) المرجع السابق، ص٢٣، وانظر:
- صَرّوف، يعقوب، ابن خلدون وسبنسر (مقابلة بين فلسفتيهما) **مجلة المقتطف**، مج ٨٣، ج٤، عدد نوفمبر ١٩٣٣م، ص٤٥٤ - ٤٥٥.
(٥٤) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص١١.
(٥٥) المرجع السابق، ص٢٠.
(٥٦) الخضيري. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٦٠-٦١.

المعاصرين.(٥٧) وإزاء هذه الأصالة والتجديد يرد التساؤل: هل طَبّق ابن خلدون هذا المنهج العلميّ الدقيق الذي اختطه في المقدمة؛ لما لهذه المعيارية النظرية الأصيلة من أهمية بالغة في الكتابة التاريخيّة، إن أخذت طريقها إلى التطبيق عملياً؟!

والحقيقة أن ابن خلدون لم يطبق قواعد هذه المنهجية في كتابه (العِبَر)، وقد حاول بعض الباحثين التماس الأعذار له في عدم التزامه بالتطبيق، وتسويغ تخلُّفه هذا بمسوِّغات، منها:

أ- إن من المحتمل أن يكون ابن خلدون قد كتب معظم كتاب العِبَر، وهو في خضم الحياة السياسية، وفي دوّامة الانقلابات والمؤامرات والصراعات التي شهدها، وشارك شخصياً في العديد منها؛ إذ كان يُقْتَلع من المناصب ويرتفع إليها،(٥٨) ومن ثمَّ لم يكن لديه الهدوء النفسيّ، والتفرغ للتأمل والتحليل والكتابة العلميّة المنهجية للتاريخ، ويرى (بروكلمان) أنّ ابن خلدون خاض في خضم السياسة المتقلب، واحتفظ بين ظهراني أمراء المغرب دوماً بمنصب ذي خطر، وذلك عن طريق التخلي عن هذا وذاك، والانسحاب في الوقت المناسب من سفينة السياسة الغارقة. ويعذره ويسوّغ له ما كتبه في كتاب العِبَر، فيقول: "ولا شك في أن كتابه عن تاريخ البربر فريد في الأدب العربيّ بما هو محاولة لتصوير حياة شعب بكامله في جميع مظاهرها، على أساس الملاحظة الشخصية، والدراسة الجادة للمصادر، ولكنه مدين في شهرته للمقدمة التي استهل بها تاريخه العام، بينما لا يرتفع تاريخه العام هذا فوق المستوى الذي وضعه الطبريّ في تاريخه."(٥٩) فهو عند تأليفه المقدمة كان مُنَظِّراً للتاريخ، وعند تأليفه تتمة كتابه العِبَر، ألّفه كما فعل غيره من المؤرخين، وهذا سبب الفجوة المنهجية، بين ما وضعه من قواعد في المقدمة وما سار عليه في تأليف كتاب العبر،(٦٠) فهو لم يكتب

(٥٧) الحبابي، محمد عزيز. تعقيب على ندوة ابن خلدون، في: **أعمال ندوة ابن خلدون**، شباط ١٩٧٩م، الرباط: كلية الآداب، ص٤٣٣، ٤٣٨–٤٣٩.

(٥٨) المصدر السابق، ص ٤٣٩.

(٥٩) بروكلمان، كارل. **تاريخ الشعوب الإسلامية**، ترجمة نبيه فارس ومنير البعلبكي، ط١٥، بيروت: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢م، ص٣٣٦–٣٣٨.

(٦٠) عاصي. **ابن خلدون مؤرخاً**، مرجع سابق، ص١٥٠–١٥١.

كتاب التاريخ في مرحلة تفرغ واعتزال، كما فعل في المقدمة، التي كتبها بهدوء وتأمل علميّ بحت، أثناء اعتزاله في قلعة بني سلامة في الجزائر لمدة أربع سنوات.(٦١)

ب – اتهم بعض الباحثين ابن خلدون بأنه من أكثر العلماء تملقاً، وتقلباً، وانتهازية، وسعياً لنيل رضا السلاطين، والحصول على المكاسب، وبرز ذلك طوال حياته باتباعه أساليب براغماتية التوائية، حتى عُدّ (ميكافيلياً) في الوصول لأهدافه وغاياته، وأنه استخدم أساليب ووسائل شريرة لتحقيق أغراضه الشخصية.(٦٢) وقد انعكس ذلك على شخصيته العلميّة؛ إذ كتب كتابه التاريخ، ولا سيما الجزء المتعلق بتاريخ البربر، بناءً على طلب الأمراء الحفصيين في تونس، فقدَّم لهم تاريخاً يرضي ميولهم ومصالحهم. وقد يندرج هذا التقلُّب السياسي على حياة ابن خلدون كلها، فقد كانت صاخبةً بالغة الاضطراب، وترك هذا بصمات واضحة على مسيرته العلميّة، وكتابته للتاريخ. وبينما لا يرتفع تاريخه العام فوق مستوى النموذج الذي وضعه الطبريّ في تاريخه، نجده يرسم الخطوط الكبرى لأول فلسفة تاريخية عرفها الفكر الإنسانيّ،(٦٣) ثم عمل في كتابته التاريخ، على إرضاء الحكام والأمراء الذين عايشهم: كالحفصيين، والأدارسة، والموحِّدين، وغيرهم،(٦٤) فابن خلدون يتفوق واضعاً لفلسفة التاريخ ومنهجيته في مقدمته، ويتراجع عن منهجيته، إذا جاء إلى الكتابة التاريخيّة، إلى مستوى المؤرخين الذين تناولهم بالنقد اللاذع: كالمسعوديّ، وغيره. و لم يتخلص إلا من جزئية من جزيئات أسلوبهم في الكتابة التاريخيّة، وهي الحوليات.(٦٥)

---

(٦١) الخضيري. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٦٢ – ٦٣. وانظر:
– مغربي، عبد الغني. **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، ترجمة: محمد الشريف ابن دالي حسين، ط١، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، وتونس: الدار التونسية، ١٩٨٧م. ص١٧-١٨.

(٦٢) البعلي. **ابن خلدون وعلم الاجتماع الحديث**، مرجع سابق، ص١٥، ٣٤–٣٥. وانظر:
– مغربي. **الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٥.

(٦٣) بروكلمان. **تاريخ الشعوب الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٣٨.

(٦٤) الخضيري. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص ٦٢. وانظر:
– الحصري. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٥٠، ٥١، ٦١.

(٦٥) شرف الدين.، **ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٥٤–٥٥. وانظر:
– عاصي. **ابن خلدون مؤرخاً**، مرجع سابق، ص١٥١.

جـ - لم يتمكن ابن خلدون من الالتزام بما قيده من قواعد المنهج التاريخيّ ومعاييره حول تمحيص الروايات والأخبار قبل إثباتها في كتب التاريخ، على الرغم من جودة التمحيص، وعظيم فائدته للمؤرخين في إعانتهم على ضبط مروياتهم. ويتمثل هذا الابتعاد في الأخبار التي أثبتها؛ إذ لا يخلو الكثير منها من مظنة الشك، وهناك حالات على العكس من هذا، أخبار وروايات شُكَّ فيها، بل قُطِع في فسادها، وهي غير فاسدة، وأن ما أقام على فسادها من أدلة واهنة، وبعضها منقوض وباطل.(٦٦)

وفي هذا السياق يحسن التنويه إلى ما ذكره شَبّوح حول اللبس الحاصل في هذه المسألة، والجدل القائم بشأن المقدمة، هل كتبت قبل التاريخ المعروف بكتاب (العِبَر) أو بعده؟ أو أن ابن خلدون بدأ بكتاب العبر، فدوّن القسم المتعلق بالبربر والعرب، ثم اعتزل في قلعة بني سلامة، فأكمل المقدمة على غِرار ما بدأه في كتاب العِبَر (التاريخ)، مستفيداً من هذه الخلوة، ثم عاود فأكمل هذا الكتاب بعد إتمام المقدمة وهو معتكف في ديار بني سلامة في القلعة؟ فهذه الأسئلة يثيرها شَبّوح، ويحاول الإجابة عليها في التعليقات التي دوّنها على المقدمة وكتاب العبر، فيقول: "وعلى ضوء نصوصه التي عرضها، فإنه إذا كان قد وصل قلعة ابن سلامة سنة ٧٧٦هـ / ١٣٧٤م، وتفرغ من الشواغل، وبدأ في تأليف الكتاب، ثم كتب المقدمة بدءاً من شهر صفر سنة ٧٧٩هـ، وأتمها في خمسة أشهر، شهر جمادى منه. أي أنه كتبها بعد أن انقضت سنتان وشهر على قدومه القلعة، فماذا كان يفعل قبلها؟ أليس كل ما ذكرته يؤكد أنه انغمس فور وصوله في كتابة التاريخ، بدءاً -فيما أعتقد- بقسم البربر آخر فصول الكتاب لمّا تجمع لديه من بيانات أكثرها شفهية، ولا يوجد لها مصادر مكتوبة، ثم في الأثناء، وجد في نفسه طاقة الاندفاع لتحرير رؤاه الفكرية في مدخل نظري للكتاب، فكتب المقدمة في خمسة أشهر كما ذكر، ولما عاد إلى موضوع العرب وجد أن المصادر التي بين يديه لا تسعف؛ لأن دواوينها المهمة الشاملة لا توجد إلا في الأمصار، ففكر في العودة إلى تونس حيث المكتبات الزاخرة."(٦٧)

(٦٦) صَرّوف، فؤاد. **ابن خلدون وسبنسر**، مصدر سابق، ص٤٥٥.

(٦٧) شَبّوح، إبراهيم. بعض الأنظار في ابن خلدون، ملاحظات حول ابن خلدون وكتاب العبر والمقدمة، **مجلة الثوابت الفصلية**، اليمن، العدد (٤٧)، يناير- مارس ٢٠٠٧م

ومما سبق يمكن القول: إن ابن خلدون نجح في وضع قواعد راسخة لمنهجية صحيحة في علم التاريخ؛ نظراً لتفرغه وصفاء ذهنه لبعض الوقت في قلعة بني سلامة، فهو أول من وضع هذا المنهج، وأول من حاول تطبيقه، لكنه تعثَّر و لم يتمكن من ذلك؛ لعدم إتاحة الفرصة له بإتقان هذا العمل العظيم، ولو قُدّر له ذلك لأخرج تاريخاً فريداً.

٢ – منهجية التعامل مع المصادر:

لعبت البيئة التي نشأ فيها ابن خلدون في مسقط رأسه، في تونس، دوراً في تعرفه على المصادر المتنوعة التي تزخر بها دور العلم والمكتبات، لا سيما المصادر التاريخيّة. كما وسع دائرة اطلاعه على المصادر المتوافرة في دول بلاد المغرب، وفي الأندلس ومصر أثناء توليه المناصب والوظائف السياسية والإدارية المختلفة في تلك الدول، فضلا عمّا أتاحته له الفترة التي تفرغ فيها في قلعة بني سلامة، في الجزائر من فرصة ذهبية لمطالعة وقراءة ما لم يطلع عليه من قبل من المصادر العربية الإسلامية، ومن المصادر اللاتينية والأوروبية، وأية مصادر أخرى أتيح له الاطلاع عليها ودراستها؛ لذلك فهو متأثر بمشارب علمية عدّة أسهمت في تكوين شخصيته التاريخيّة، واعتمد عليها في تأليف المقدمة وكتاب العِبَر،[٦٨] ويمكن التعرف على منهجيته في التعامل مع تلك المصادر والمشارب من خلال ما يلي:

أ– المصادر الإسلامية: فقد تربى تربية دينية أثرت في توجيه سلوكه وتكوينه الثقافيّ والفكريّ، وكان سَمته إسلامياً وهو يتحدث في الفكر التاريخيّ أو العمرانيّ أو السياسيّ، ويستقي من المصدرين الرئيسين: القرآن الكريم، والسنة النبوية وقصص الأنبياء، ويعتمد عليهما اعتماداً مباشراً. وكان لسيرة الرسول ﷺ مكانة متميزة في استشهاداته واقتباساته وقياساته،[٦٩] ويلحظ المتتبع لمقدمة ابن خلدون، ثم لكتابه

---

(٦٨) البطاينة، إبراهيم، والمساعدة، أمجد. آراء ومواقف ابن خلدون في المسائل الاقتصادية، **المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية**، جامعة آل البيت، مج ٢، عدد ١، آذار، ٢٠٠٦م، ص٢١٣.

(٦٩) الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط٢، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٨م، ص٩٣.

"العبر" أن مؤرخنا بنى نظريته في العمران، وما تنشده من تطور حضاريّ للمجتمع الإنسانيّ على أساس إسلاميّ، كما يلمس المستقرئ لمنهجية ابن خلدون في الأخذ عن المصادر الإسلامية، أن نسيج كتابه العِبَر بشكل عام، من: ألفاظ، ومصطلحات، ولغة، واستدلالات، وأمثلة، وأفكار، ومضامين، كلها تنبع من سلسبيل إسلاميّ، وتعتمد في الدرجة الأولى على التراث الإسلاميّ.[٧٠]

كما تُعدّ المصادر العربية الإسلامية التي سبقت ابن خلدون المصدر الرئيس لموارده التاريخيّة، ويبدو من تعامله مع هذه المصادر أنه مستوعب لكل ما ورد فيها من أخبار وروايات، ومناقش ومحلل وناقد لها، فهو يذكر أسماء المؤرخين الذين أخذ عنهم: كابن إسحاق، والواقديّ، والمسعوديّ، والطبريّ، وابن الأثير، وابن الكلبيّ، وسيف بن عمر الأسديّ، والزهريّ، وأبي حيان الأندلسيّ صاحب المقتبس، وابن حزم، وابن عبد ربه، وابن أكثم، ثم يوجه سهام نقده إلى قسم من هؤلاء،[٧١] بل إنه يناقش الكثير من رواياتهم ويفندها، مبيناً خَطَل بعضها، وفي الوقت ذاته لا يخفي إعجابه وتقديره لبعضها الآخر، فهو يغمز ويلمز في المسعوديّ والواقديّ في حالات يرى فيها كذب رواياتهما، وما يعتريها من ضعف وخَوَر، ومن تزوير ومبالغات، وغير ذلك من الصور غير المقبولة، ويفندها بالمنطق السليم وبالنقد الموضوعي الذي تنهار أمامه الأخبار الموهومة والتهويلات والمبالغات.[٧٢]

ونراه، وهو يكشف عن ملامح منهجه في التعامل مع هذه المصادر، يشيد بهؤلاء المؤرخين الأعلام تارة، ويبين سقطاتهم ومغالطهم تارة أخرى، فهو يقول عن المؤرخ يحيى بن أكثم: "إنه كان علية من أهل الحديث؛"[٧٣] ولذلك يمتدح أسلوبه ودقته في النقد. كما يمتدح المسعوديّ بعد تقديم عن كتابه مروج الذهب، فيقول: "فصار إماماً

---

(٧٠) عويس. **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٧٦-٧٧.

(٧١) البياتي. **مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٤٤.

(٧٢) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص١١، ١٢، ١٣، ١٦، ١٩.

(٧٣) المرجع السابق ص ١٥.

للمؤرخين يرحبون إليه، وأصلاً يُعَوّلون عليه في تحقيق الكثير من أخبارهم."(٧٤) ثم لا يلبث أن ينتقد المسعوديّ ومَنْ على شاكلته، ويردَّ عليهم مبالغاتهم، فيقول: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين من المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل: غثاً، أو سميناً، و لم يعرضوها على أصولها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار... وهذا كما نقل المسعوديّ وكثير من المؤرخين."(٧٥) ثم يقول عن المسعوديّ وما ينقله من أخبار يستحيل تصديقها: "وكثيراً ما ينقل للسامعين قبول الأخبار المستحيلة، وينقلونها وتؤثر عليهم، كما فعله المسعوديّ عن الإسكندر لَمّا صَدّته دواب البحر عن بناء الإسكندرية."(٧٦) ويقول عنه أيضاً: "ومن الأخبار المستحيلة ما نقله المسعوديّ في تمثال الزرزور الذي برومة، تجتمع إليه الزرازير في يوم معلوم من السنة حاملةً للزيتون، ومنه يتخذون زيتهم."(٧٧) ومع رده لتلك الأخبار الملفَّقة وغير المقبولة عقلاً، يرسم ملامح منهجه في التعامل مع مصادرها، وأن سبيل النقد لها، هو التمحيص عن طريق علم العمران؛ ولذلك يقول: وأمثلة ذلك كثيرة، وتمحيصه إنما هو بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار، وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة."(٧٨) فهو يأخذ على المؤرخين السابقين أساليبهم وطرائقهم في أخذ التاريخ، ويحصي عليهم أخطاءهم، لكن مع ذلك تظل مصنفاتهم التاريخيّة من أبرز مصادره، وكثيراً ما يعتمد على بعضهم حين يتعلق الأمر بالفترات الدقيقة من تاريخ الإسلام، لا سيما في فترة الراشدين، وما أعقبها من الفتن بين علي ومعاوية، فتجده يركز في الاعتماد على الطبريّ؛ لوثوقه بأخباره في هذه الفترة الحساسة من التاريخ الإسلامي.(٧٩) وفضلاً على ذلك، فإنه يركز على قوانين علم العمران، التي رآها

(٧٤) المرجع السابق، ص ٢١. وانظر:
- أومليل. **الخطاب التاريخيّ، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٣٢–١٣٣.
(٧٥) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر**، مرجع سابق، ص ١١.
(٧٦) المرجع السابق، ص ٢٣.
(٧٧) المرجع السابق، ص ٢٣ – ٢٤.
(٧٨) المرجع السابق، ص ص٢٤.
(٧٩) أومليل. **الخطاب التاريخيّ، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٤٠–٤١.

المنهجية الدقيقة في نقد الأخبار وتمحيصها،[٨٠] ويرى فيها تقدماً على ما ابتكره علماء الحديث من تركيز على علم الإسناد في قَبول الأحاديث وردِّها. وهو يقيم منهجه النقدي في علم العمران على العقل، ويراه الوسيلة الفعالة في النقد لمواجهة التراكم الهائل من الروايات التاريخيّة، وللإفلات من منهج التقليد في النقل الذي سار عليه من سبقه من المؤرخين.[٨١]

ب – المصادر الأخرى: التفت ابن خلدون إلى مصادر أخرى ليأخذ عنها موارده ومواده، ويستقي عنها أخباره ورواياته، وليؤكد لنا أنه متعدد المصادر متنوع المشارب، يعمل بالمنهج العقلانيّ التجريبيّ في دراسة علم التاريخ، ولا يفوّت مصدراً تطاله يده إلا ويستمد منه مادة تاريخية، فالإنسان والبيئة والجهود الفردية والتنظيمات الاجتماعية، كلها مادة أولية للتاريخ. وهذه المواد، في مجملها، يتعامل معها ابن خلدون على أسس إسلامية في تحليلها، واستقاء الموارد التاريخيّة منها.[٨٢] كما أن تفهُّم ابن خلدون فكرة توسع المصادر التاريخيّة أدّى إلى إدخال كل هذه المواد وصهرها في بوتقة مصادره التاريخيّة. وقد كانت مصادر التاريخ في الفترات التي سبقته إلى حين عهده تنحصر في الأخبار التي ينقلها المؤرخ من الكتب، أو يسمعها من الرواة المباشرين أو غير المباشرين، ولم يكن الاهتمام بالمصادر الأخرى: كالوثائق، والآثار، قد ظهر بعد؛ لذلك كان النقد التاريخيّ منحصراً في الفترات التي سبقته بتمحيص الأخبار. وفي عهده عمل على توسيع دائرة المصادر التاريخيّة، بالشكل الذي يشتمل على الإنسان والبيئة والجهود الفردية، وكافة التنظيمات الاجتماعية، بحيث تغطي كل ما كان داخل إطار العمران وفق المفهوم الذي طرحه ابن خلدون، وأن يكون علم العمران مقياساً يضبط به الكتابة التاريخيّة.[٨٣]

---

(٨٠) عاصي. **ابن خلدون مؤرخاً**، مرجع سابق، ص١٢٠.
(٨١) أومليل. **الخطاب التاريخيّ، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٦٥.
(٨٢) روزنتال، **علم التاريخ عند المسلمين**، مرجع سابق، ص١٦٦، وانظر:
- خضر. **المسلمون وكتابة التاريخ**، مرجع سابق، ص١٣٩–١٤٠، ١٤٦.
(٨٣) عاصي. **ابن خلدون مؤرخاً**، مرجع سابق، ص١١٨–١١٩.

جـ - ابن خلدون والمصادر غير العربية: كانت التآليف والمصادر غير العربية، رافداً هاماً من الروافد التي اعتمد عليها ابن خلدون في مادته التاريخيّة، التي دوّنها في كتابه العِبر، لكنه لم يلتزم عند الاقتباس منها بما وضعه من قواعد رصينة تحكم طرق التعامل مع هذه المصادر؛ إذ يؤخذ عليه التساهل الكبير وفي أكثر من جانب أثناء استفادته من المصادر الأوروبية واللاتينية. ويبدو أنه اغتنم فترة وجوده في الأندلس في ظل بني الأحمر، فتتبع ما وصلت إليه يده من مصادر أوروبية، وحاول الإفادة منها، كما أفاد من الموارد اللاتينية أثناء توليه المناصب العديدة في دويلات المغرب، وما وفّره له ذلك من اطلاع على تلك الموارد، وفي تعامله مع المصادر غير العربية، فقد أخذ عليه "بدوي" العديد من الملاحظات، أبرزها:

١-كانت نقوله عن النصوص اللاتينية لا تتوافق مع نصوصها الأصلية، فابن خلدون اختصر فيها اختصاراً شديداً، ومزجها بحشو وإضافات من عنده.

٢-ينسب ابن خلدون بعض النصوص والأقوال لأشخاص، ولكنها لا توجد في الأصول المنسوبة إليها باللغة اللاتينية، ولا في الترجمة العربية لهذه الأصول. ومردُّ ذلك، الخلط الذي وقع فيه ابن خلدون في مثل هذه الحالات.

٣-يتصرف ابن خلدون في النصوص التي ينقلها من ترجمات عربية لبعض المصادر اللاتينية، وذلك في جوانب هامة، مثل: التلخيص الشديد، والتقديم والتأخير، وضم نصوص من مواضع متباعدة جداً عن بعضها البعض، ومثال ذلك: ما ينقله عن (هروشيوش)، ويبدأ ذلك بـ قال "هروشيوش"، ويختمه بـ "انتهى كلامه"، على ما بينهما من تباعد.

٤- لم يكن ابن خلدون يحرص على دقة النقل فيما ينقل، على الرغم من تصريحه بأنه ينقل من مصدر معين، وتحديده بداية النقل ونهايته.(٨٤)

(٨٤) بدوي، عبد الرحمن. ابن خلدون ومصادره اللاتينية، في: أعمال **ندوة ابن خلدون** بين ١٤ – ١٧ شباط، ١٩٧٩م، ص١٤٨– ٥٠.

فهذه المآخذ على منهج ابن خلدون في الاقتباس من المصادر غير العربية، تؤكد سيره على قاعدة واحدة من التوثيق أثناء كتابته التاريخيّة، وأن ذلك مغاير لما حاول أن يلزم به نفسه من اتّباع للمنهج الذي أَطّره في علم العمران، وفي منهجية علم التاريخ، وهو يُحَمّل الأجيال اللاحقة مسؤولية علمية تَكْمُن في تتبع هذه السقطات المنهجية وتصحيحها، وفي الوقت ذاته يضعهم في مواجهة مباشرة مع أنفسهم؛ من أجل تطوير المنهجية التي ابتدأها في مقدمته لتكون أكثر قابلية للتطبيق، ولتكون قواعدها أساساً صحيحاً وراسخاً لنظرية حديثة متطورة في منهج البحث العلميّ، في العلوم الاجتماعية عامة، وفي علم التاريخ بشكل خاص بما ينسجم والتطور الهائل الذي بلغته قواعد البحث العلميّ في العصر الحاضر.

٣ – أسلوب ابن خلدون.:

عاش ابن خلدون حياةً مكتظة بالإثارة والحركة، وانخرط في سن مبكرة في الحياة العملية، ودخل معترك السياسة والعمل الإداريّ، و لم يصل بعد إلى العشرين من عمره، وعلى الرغم من تأسيس شخصيته العلميّة تأسيساً قوياً، وحفظه القرآن وتجويده، مع تبحّره في العلوم الشرعية والنقلية، وتعلمه العلوم العقلية والطبيعية والمنطق، ومع ذلك فإنه حين اشتغل بالسياسة لم يكن لديه شيء من الوقت ليخصصه للكتابة والتأليف، ولذلك قرر التفرغ لتأليف كتابه العِبَر عندما سنحت له فرصة الابتعاد عن العمل السياسيّ بعد أن أُرهِق في مزالقه الخطرة، فانزوى في قلعة بني سلامة لمدة أربع سنوات أَلَّف خلالها المقدمة المشهورة، ثم عاود الانخراط ثانية في العمل السياسيّ والإداريّ، و لم يتمكن من اقتطاع جزء آخر من حياته لإكمال كتابه بهدوء وتفرغ، بل أَلَّفه وهو في أوج عطائه وانغماسه في الحياة العملية، وجراء هذا كله أُخِذ عليه، على الرغم من مكانته العلميّة الكبيرة، أنه لم يتقن أسلوبه، و لم يهتم كثيراً بمقتضيات الكتابة الأدبية، و لم يعتنِ بالناحية الفنية، و لم يكن يغريه الأسلوب الجميل؛ إذ خلا أسلوبه من صور البيان التي تفيد في تصوير الأفكار بدقة ولغة بليغة رصينة، لذلك فأسلوبه علميّ بالمعنى

الحقيقيّ، يتوخى فيه: الدقة، والاختصار، والوضوح في التعـبير، ويُعـنى بتسلـسل الأفكار.[٨٥]

وقد أجرى (بروكلمان) مقارنة بين أسلوب ابن خلدون في الكتابة، وأسـلوب صديقه الحميم لسان الدين ابن الخطيب، وذكر أنّ بينهما فروقاً صارخة على صـعيد النشاط الأدبي، فابن الخطيب أديب من الأدباء المثقفين في ذلـك العـصر، وكـان الأسلوب كل شيء بالنسبة له، بينما أشار أثناء حديثه عن ابن خلدون إلى أن حياتـه البالغة الاضطراب لم تسمح له بأن يتفرغ للأسلوب ينمقه ويزخرفه.[٨٦] وأشار المؤرخ الإنكليزي (توينبي) إلى هذه الملاحظة حين تحدث عن النسبية في الـتفكير التـاريخيّ والتفكير الإنساني عموماً؛ إذ قال: "يجب أن نتذكر ما قلناه ابتداءً عن دراستنا للتاريخ، وهو أن كل تفكير تاريخيّ، هو حتماً نسبيّ تابع لظروف زمان المفكر ومكانه، وهـذا هو قانون الطبيعة البشريّة التي لا يمكن لأي عبقريّ بشريّ أن يُستَثنى منه.[٨٧]

والخلاصة أن ابن خلدون لم يكن يهمه في منهجه التاريخيّ الأسلوب المنمَّق، بقدر ما يهمه أن يقدم تاريخاً متواضعاً يفضله على تاريخ هائل ملـيء بالزخرفـة اللغويـة كسابقيه، مبتعداً عن الإثارة والوعظ والكلام الأدبي المزين بالمحسنات البديعية، ولو أراد ذلك، وكان لديه الوقت الكافي للخوض فيه لأبدع إبداعاً فوق إبداع، وهو المعروف بقوة اللغة؛ إذ أتقنها ودرس علومها في مقتبل حياته، وعُرِف عنه نظمه للشعر البليغ، ورصفه الرسائل البليغة في مكاتباته ومراسلاته،[٨٨] وكان إذا تكلم أبدع وأقنع وسحر بأسلوبه الجذاب ولغته البارعة، والدليل على ذلك اختيار أعيان علماء مصر له ليكون

(٨٥) الخضيري. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٤٤–٤٥.

(٨٦) Toynbee, Arnold *A Study of History*, London: Oxford University, Press. Volume111, 1948. p.476.

(٨٧) بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٣٧–٣٨٣.

(٨٨) العظمة، عزيز. **ابن خلدون**، ط١، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠م، ص٢٧٣ وما بعـدها، وانظر:

- المقري، أحمد بن محمد. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، بيروت: دار صـادر، ١٩٦٨، ج٦، ص١٧٤–١٨٠.

الناطق باسمهم عند مقابلة تيمورلنك، عندما أتى هذا الأخير غازياً للبلاد الإسلامية في كل من الشام ومصر؛ إذ كان ابن خلدون قاضياً لقضاة المالكية لدى المماليك، وحينئذ عَلَّل ابن عربشاه، في معرض وصفه لهذا الحدث، أسباب اختيار هؤلاء الأعيان له، بأنه "أصمعي الرواية والمخبر...رضوا بأقواله لهم وعليهم."[(٨٩)] ودليل آخر يشهد بتمكنه وعلو منزلته في الأدب، وهو ما جاء في (الإحاطة) من بيان لأوجه التشابه بين ابن خلدون، ولسان الدين ابن الخطيب: فقد "تجمع بينهما مشابهات عديدة أدبية ومادية، فقد كان كلاهما أستاذ عصره.... كان ابن خلدون يشغل في دول المغرب نفس المركز الذي يشغله ابن الخطيب في الأندلس، وقد استأثر في المغرب بزعامة التفكير والكتابة التي استأثر بها ابن الخطيب في الأندلس."[(٩٠)]

الخاتمة:

تناولت هذه الورقة البحثية ظاهرة فريدة في التراث العربيّ الإسلاميّ، متمثلةً في شخصية ابن خلدون، ومنهجيته، ورؤيته المتقدمة لعلم التاريخ، ومفهومه، وأساليب قراءته، والبحث فيه. فظهر في عمليه الخالدَيْن: كتاب العِبَر، ومقدمته بأنه واضع علم التاريخ، ومؤسسه، ومُقعِّد قواعده، ومكتشف أصوله ومناهجه بلا منازع. وليس هذا وحسب، بل إنه واضع علم العمران بمعناه التاريخيّ، وواضع علم الاجتماع باندراج معنى العمران عليه أيضاً، فضلاً عمّا تضمنته المقدمة الخلدونية من أسس لعلوم: السياسة، والاقتصاد، والتربية، ومن مفاهيم لعلوم إسلامية متعددة، تشهد كلها برسوخ قدم ابن خلدون في العلم، بمفهومه الموسوعي الكبير. وقد ظهر لدينا أن عبد الرحمن بن خلدون شخصية متوازنة ناجحة في استثمار كل الظروف المحيطة به، في جميع مراحل حياته، وتوظيف ذلك لتحقيق كل الأهداف التي سعى لها على المستوى

(٨٩) ابن عربشاه، أحمد بن محمد. **عجائب المقدور في أخبار تيمور**، القاهرة: المطبعة العثمانية، ١٨٨٧م، ص١٠٢.

(٩٠) ابن الخطيب، لسان الدين. **الإحاطة في أخبار غرناطة**، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط٢، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٧٣م. ج١، ص٢٦-٢٧.

السياسيّ والاجتماعيّ والعلميّ. وطُبع ابن خلدون بالطابع العقلانيّ التجريبيّ في قراءته لأحداث التاريخ؛ بسبب تلقيه العلوم العقلية على أبرز علماء عصره، وأثَّر هذا الانطباع في منحاه العلميّ بانتهاج منهج استقرائيّ في تآليفه وكتاباته. وبذلك اتسمت منهجية ابن خلدون بالنظرة الكلية الموسوعية العالمية لعلم التاريخ، وشكل ذلك بالنسبة له أساساً لفلسفة التاريخ وتفسيره.

ويُعدُّ ابن خلدون-بحق- مؤسس علم التاريخ العربيّ الإسلاميّ، وأول من رسم الخطوط العامة لأول فلسفة تاريخية عرفها الفكر الإنسانيّ؛ إذ كانت مستمدة من أصول عربية إسلامية خالصة. وخلص ابن خلدون إلى أن الخطاب التاريخيّ العربي التقليدي خاطئ في الأساس؛ بسبب الجهل بقوانين العمران، مما جعل مناهج المؤرخين التقليديين تفتقر لأهم معيار نقديّ في قياس صحة الأخبار. ومن هنا فإن ما داخل الأخبار والروايات التاريخيّة من أوهام وخلط وحشو ومبالغات عند المؤرخين السابقين لابن خلدون، كان لعدم وجود رؤية منهجية في تمحيصها وضبطها وقبولها وردها، إلى أن جاء ابن خلدون فوضع قواعد هذه المنهجية الجديدة.

وقد لاحظنا أن ابن خلدون فشل في تطبيق قوانين العمران البشريّ، التي اكتشفها ووضع قواعدها في المقدمة، و لم يطبقها عملياً عند تأليف تاريخه العبر.

ويُعدُّ ابن خلدون عالماً استشرافياً سابقاً لعصره، متجاوزاً لحدوده الزمنية، وذلك بالانتقال بالعلوم الاجتماعية إلى مراحل متقدمة، ووضع نظريات مواكبة للتقدم الراهن على مستوى البحث العلميّ ومناهجه وأساليبه؛ إذ نجده يقيم نظريته في منهجية علم التاريخ على مبدأ التعليل والسببية، ويبني تفسيره للتاريخ على التعليل الداخلي للوقائع، ودراسة حقائق الأحداث، وخلفياتها، وأسبابها العميقة المفسرة لِكُنْهِهَا وجوهرها. إنَّ ابن خلدون قارئ مثابر للتاريخ، ومثقف منخرط في تفاصيله، قرأ أحداثه قراءةً واقعية، فعلّل عناصرها وأسبابها ماضياً، وعايشها حاضراً، واستشرف أبعادها مستقبلاً، ونبَّه إلى مضارِّ التعامل معها بصورة سردية ميتة لا حياة فيها.

كما طرحت هذه الورقة مجموعة من القضايا والتساؤلات، التي يرى الباحث أنها بحاجة إلى المزيد من البحث والدراسة والمناقشة؛ للإفادة منها فيما يُقَدّم في المستقبل من أبحاث ودراسات عن شخصية ابن خلدون وفكره ومقدمته وكتابه العِبر، وما صدر عنه من آراء وإبداعات علمية فريدة، وهي ماثلة فيما يلي:

- العمل على الاستفادة من نظرية ابن خلدون ومناهجه البحثية الاستقرائية للوقائع التاريخيّة، وغيرها من النظريات، لتطوير أساليب البحث العلميّ التجريبيّ ووسائله، وتعميمها على سائر العلوم؛ لتأخذ دورها التغييريّ في الواقع العلميّ والسلوكيّ للأمة على المستويين: الفردي، والجماعي.

- دعوة المعنيين في العالمين العربي والإسلامي، من: مسؤولين، وعلماء، وأكاديميين، وصانعي قرار، لوضع مادة التاريخ إلى جانب العلوم الأخرى المكوِّنة للشخصية، ضمن منظومة العلوم والمناهج البنّاءة، التي تؤدي وظيفتها الحيوية في صياغة الشخصية العربية الإسلامية؛ لتأخذ دورها في التفاعل الحضاريّ والنهوض من جديد.

- توجيه الباحثين والدارسين لعلم التاريخ إلى قراءته وفق المنهجية العلميّة المتفحصة، والإفادة من القواعد المنهجية التي اختطها ابن خلدون في سبر حقائق الأخبار، وتعليلها، وربط أسبابها بمسبباتها؛ للوصول إلى فهم دقيق لها، يعين على قراءة الواقع وتصحيحه، وتجاوز أخطائه.

- السعي لتوعية أبناء الأمة بأهمية علم التاريخ، ودوره الرياديّ في إيقاظ كوامن النهوض والتجديد، وتشكيل العقل العربيّ الإسلاميّ وفق قواعد البحث العلميّ التجريبيّ؛ لما لذلك من أثر بالغ في الخروج على طرائق التفكير التقليدية، التي ترزح الأمة تحت وطأتها في واقعها الحاضر.

- العمل على إنجاح التجربة الخلدونية، بتحويل طرائق وأساليب تفكير ابن خلدون إلى وقائع ومناهج جديدة، وإنبات ما بذره من بذور علمية، وتحويلها إلى مناهج تحيا بها عقول الأجيال الجديدة من الباحثين؛ كي تُحَلَّل نظرياته، وتكوّن معيارية منهجية حديثة في دراسة التاريخ وفهمه.

الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون

مصطفى غنيمات*

المقدمة:

يندرج هذا البحث في إطار الدراسات التي تتناول الجانب العلميّ من التراث العربيّ الإسلاميّ، ويتمحور حول فرع من فروعه وهو علم الاجتماع.

ولما كان العلامةُ ابن خلدون أول من تناول هذا الموضوع في مقدمة كتابه الشهير "العِبَر"، فقد جاء هذا البحث؛ ليبرز جانباً من إسهاماته، وذلك من خلال تحليل مقتطفات من مقدمة كتابه واستنطاقها، واستخلاص بعض الأفكار الاجتماعيّة التي اشتملت عليها، وتركيبها، والبناء عليها، في إطار محاور رئيسة تعكس الفكر الاجتماعيّ عند صاحب المقدمة.

كان ابن خلدون على وَعْي تام بأهمية الموضوعات والمسائل التي يعالجها في مقدمته، وبجدّة العلم الذي يؤسس له وطرافتِه وغزارتِه، واستقلاليته عن سائر العلوم الأخرى؛ فهو أول من فتح الباب على مصراعيه للعلماء من خَلْفه، وشقّ الطريق ومهَّدها؛ ليكملوا ما فاته من نقص، ويسهموا بإضافاتهم في تطوير هذا العلم، الشيء الذي يعكس الروح العلميّة العالية عنده، وما اتسمت به من نزاهة وتجرد وأمانة علمية وتواضع، إضافة إلى النزعة النقدية التي تجلّت لديه، وهو يكشف عن الأخطاء التي كان يقع فيها المؤرخون والأسباب الموجبة لذلك، مؤكداً في الوقت نفسه على العلاقة الوثيقة بين علمي: التاريخ، والاجتماع.

وجاءت الأفكار الاجتماعيّة التي تضمنتها المقدمة إرهاصات لكثير من النظريات الاجتماعيّة الحديثة. وإذا كان المنهج العلميّ الذي استخدمه مَن سَبَقَهُ من علماء

* أستاذ الفلسفة في جامعة الإسراء/ الأردن.m_ghnaimat@yahoo.com

المسلمين في دراسة الظواهر: الفيزيائية، والكيميائية، والفلكية، والحيوية، والفلاحية، قد أدى بهم إلى خصوبة في النتائج، فإن ابن خلدون قد استخدم في دراسته للظواهر الاجتماعيّة منهجية علمية، مستنداً إلى مبدأي: السببية والحتمية؛ لأنه نظر إلى هذه الظواهر الاجتماعيّة نظرته إلى الظواهر الطبيعية، الشيء الذي جعله يرتفع إلى مصافِّ علماء الاجتماع في العصر الحديث. وانتظمت عناصر هذا البحث في ستة محاور، هي: علم التاريخ منطلق لعلم الاجتماع الخلدوني، ومنطلقات علم الاجتماع الخلدوني، والسلطة ضرورة اجتماعية، والمجتمع البدوي والمجتمع الحضري، والعصبية والنبوة، العصبية والدولة وأجيالها.

وتضمَّن البحث -كذلك- شهادات بعض علماء الاجتماع المحدثين، ممن قاموا بدراسة معمَّقة لمقدمة ابن خلدون وما تضمنته من أفكار، مبرزين بشهاداتهم دور ابن خلدون الريادي في تأسيس علم الاجتماع.

أولاً: علم التاريخ منطلق لعلم الاجتماع الخلدوني:

وضع عبد الرحمن بن خلدون كتاب "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، وقد تميز بمقدمة تفردت عن باقي المقدمات التي اعتاد عليها علماؤنا في أمهات كتبهم، حين تحدث فيها صاحبها عن علم جديد مستقل بذاته أطلق عليه: علم العمران.

وكان هدفه وضع كتاب في التاريخ، فما الذي دفعه إلى ذلك؟ ولماذا جاءت المقدمة تتحدث عن علم الاجتماع؟ فهل كان على وعي بأنه يؤسس لعلم جديد من خلال تلك المقدمة؟ وهل كان على علم بالعلاقة الوثيقة بين علمي: التاريخ، والاجتماع؟ وما المنهج الذي استخدمه في دراسته للظواهر والحوادث الاجتماعيّة؟ وما الرؤية التي استند إليها في منهجيته؟

لقد مر ابن خلدون بتجربة سياسية انتهت بالفشل، إضافة إلى التراجع والتدهور الذي أصاب الحضارة العربيّة الإسلاميّة، فأدرك "أن المشكلة تكمن في ذلك الصراع المرير من أجل الحكم،"[١] الشيء الذي دفعه إلى التفكير في الحياة الاجتماعيّة وتفهم مجريات التاريخ. ومن هنا كان اهتمام عالمنا بالتأريخ، فكان ذلك منطلقاً لعلم الاجتماع الخلدوني الذي تناولته مقدمة الكتاب.

وبعد أن استعرض ابن خلدون المحن والأهوال التي تعرض لها المغرب العربيّ من تقلص للحكم الإسلاميّ في الأندلس، إلى ضعف الأسر الحاكمة وتنافسها، ودخولها مع بعضها في مؤامرات وحروب، وقضم الإسبان للدويلات الواحدة تلو الأخرى، قال: "وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها. وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث، فاحتاج لهذا العهد من يدوّن أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها."[٢]

رأى ابن خلدون أن ظاهرة التراجع والتفكك والهرم والاضمحلال، التي أصابت العالم الإسلاميّ في ذلك الزمان، أمرٌ لا مفر منه، ولا مرد عنه، وكأن ذلك استجابة للنداء الكوني بأن شمس الحضارة العربيّة الإسلاميّة آخذة بالأفول؛ لتسطع في عالم آخر. وإزاء هذا المنعطف التاريخي وما يعرض لطبيعة العمران من تبدل الأحوال، رأى ابن خلدون أن الأمر يتطلب تدوين "أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها،" فالعمران عند ابن خلدون يشمل جوانب الحياة الاجتماعيّة، والاقتصادية، والسياسية، والثقافية. ومن هنا اهتم صاحب المقدمة بالتاريخ؛ من أجل

(١) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط٤، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربيّ، ١٩٨٥م، ص٣١١.

(٢) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق ودراسة: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠٠٤م، ج١، ص٣٢٦.

استنطاق حوادث الماضي، واستفتاء مجرياتها، والاستعانة بذلك في فهم الحاضر، الذي شكلت تجربتُه الشخصية جزءاً لا يتجزأ منه.(٣)

إن حقيقة التاريخ في نظر ابن خلدون "أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال."(٤)

وقد وجد ابن خلدون أن كتب المؤرخين يشوبها الكثير من الأخطاء، مما يقدح في صدق رواياتها. وهو يشير إلى الأسباب التي تجعل المؤرخين يقعون في الأخطاء، فيقول: "ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته، وله أسباب تقتضيه، فمنها: التشيعات للآراء والمذاهب ...ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار-أيضاً- الثقة بالناقلين ...ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين وسمع، وينقل الخبرعلى ما في ظنه وتخمينه، فيقع في الكذب. ومنها: توهم الصدق، وهو كثير، وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين."(٥)

ومن الأسباب التي يذكرها ابن خلدون-أيضاً- الرغبة في التقرب من أصحاب الجاه والنفوذ "بالثناء والمدح وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك، فيستفيض الإخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء، والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة."(٦)

ومن أسباب وقوع المؤرخين في الأخطاء ظاهرة التقليد؛ إذ ينقل اللاحق عن السابق، ويقلده، غافلاً عن الأسباب التي دعته إلى أن يذكر ما ذكره سابقه، يقول ابن

---

(٣) الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، مرجع سابق، ص٣١١.

(٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢٩.

(٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٢٩.

(٦) المرجع السابق، ج١، ص٣٢٩-٣٣٠.

خلدون: "إنما حملهم على ذلك التقليد والغفلة عن مقاصد المؤلفين الأقدمين، والذهول عن تحري الأغراض من التاريخ."[٧] وأكد ابن خلدون على أن عدم التزام المؤرخين الأوائل بالتجرد والنزاهة والبعد عن هوى النفس جعل مدوناتهم تفتقر إلى الموضوعية. ومعلوم أن هذه السمة-الموضوعية- من أبرز خصائص الروح العلميّة التي يحرص عالمنا على التقيد بها.

وعامل آخر ذكره ابن خلدون جعل المؤرخين يقعون في الأخطاء، وهو: عدم مراعاتهم لـ "طبائع العمران" فيما يدونونه في مؤلفاتهم من أخبار وحكايات، فأكد على أن لكل حادث أو فعل طبيعة تخصه في ذاته، وما يعرض له من أحوال. فإذا كان المؤرخ على معرفة بطبائع الحوادث والأفعال والأحوال في الوجود ومقتضياتها، فإنه سيكون قادراً على تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها "وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض. وكثيراً ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة، وينقلونها، وتُؤْثَر عنهم."[٨]

وإذا كان "الجهل بطبائع الأحوال في العمران"، على رأس العوامل التي تجعل المؤرخين يقعون في الأخطاء، فإن ذلك شكّل، بلا شك، انطلاقة جديدة نحو علم جديد أسس له ابن خلدون، وهو: علم العمران.

كان ابن خلدون على وعي بجدة الموضوع الذي يعالجه في مقدمته، وطرافته، وأهميته، فاستخدم منهجية علمية استندت إلى رؤية وضعية؛[٩] للكشف عن تطور العمران البشري والتماس قوانينه. ومن هنا وصف كتابه بشيء من الاعتزاز قائلاً: "فأنشأت في التاريخ كتاباً... فهذبت مناحيه تهذيباً، وقربته لأفهام العلماء والخاصة تقريباً، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن ما يعرض

---

(٧) المرجع السابق، ج١، ص٣٢٥.

(٨) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٠.

(٩) الرؤية الوضعية تعني: النظر إلى الظاهرة أو الحادثة الاجتماعيّة التي يدرسها العالِم على أنها موضوعة خارج ذاته الدارِسَة لها، ويتعامل معها كما تحدث في الواقع، شأنها شأن الظواهر الطبيعية.

في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تترع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك."(١٠)

ثانياً: منطلقات علم الاجتماع الخلدوني:

أكّد ابن خلدون على أن من أسباب وقوع المؤرخين في الأخطاء الجهل بطبائع الأحوال في العمران، وبالقوانين التي تستند إليها الحياة الاجتماعيّة، والحركة التطورية التي تخضع لها، وهذا السبب هو رأس الأسباب التي تؤدي إلى الكذب في الأخبار. ونظراً للصلة الوثيقة بين علمي التاريخ والاجتماع، كما ذكر ابن خلدون، كان لا بد للتاريخ من أن يعتمد على علم الاجتماع؛ للتمييز بين الصحيح والفاسد من الأخبار.

ووعى ابن خلدون أنّه يؤسس لعلم جديد مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد، فهو يقول: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب الترعة، غزير الفائدة."(١١) ويبدي ابن خلدون عجبه من عدم اهتداء العلماء إلى هذا العلم الجديد الذي أنشأه، وعدم بحثهم فيه. لكن الموضوعية التي اتسم بها تجعله يسوّغ ذلك لمن سبقه من العلماء، عرباً وعجماً: إما لغفلتهم عن الكتابة في هذا الميدان – علم العمران – مع عدم ظنه بقدرتهم على ذلك، أو لأنهم ربما كتبوا في هذا العلم واستوفوه، لكنه يؤكد على أنه لم يطلع من قبل على شيء من ذلك.(١٢)

---

(١٠) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٨٥.

(١١) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٢-٣٣٣.

(١٢) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٣.

صدق ابن خلدون حينما قرر أنه لم يسبقه أحد إلى هذا العلم، فهو الذي فتح الباب، ومهّد الطريق لمن يأتي بعده، فيعلي البناء ويسهم في تطور علم حدد له مؤسسه موضوعه ومنهجيته. وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً ... فإنْ كنتُ قد استوفيتُ مسائله، وميزتُ عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه، فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق، والله يهدي بنوره من يشاء."(١٣) رأى ابن خلدون بأن عمله العلميّ ما هو إلا مرحلة أساسية في عملية بناء علم جديد مستقل بموضوعه ومسائله عن بقية العلوم الأخرى. وقد يأتي من بعده من يصلح، أو يكمل ما فاته، فيكون له الفضل في إضافة لبنات جديدة في هذا العلم، وسيكون مؤسس هذا العلم صاحب الفضل في فتح الباب، وشق الطريق وتمهيدها أمام من سيأتي بعده.

رمى ابن خلدون من دراسته للظواهر الاجتماعيّة إلى الكشف عن القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر في نشأتها وتطورها، وما يعرض لها من أحوال؛ إذ إن الظواهر الاجتماعيّة من سنتها التطور والتغير، وهي تختلف باختلاف المجتمعات ومقتضيات الحياة، كما تختلف في المجتمع الواحد باختلاف عصوره،(١٤) فقادته مشاهداته وتأملاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أن الظواهر الاجتماعيّة لا تشذ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من الظواهر الكونية: كظواهر الفلك، والطبيعة، والكيمياء، والنبات، والفلاحة. ومن هنا رأى أن الظواهر الاجتماعيّة، يجب أن تُدرس دراسة وضعية كما ظواهر العلوم الأخرى؛ للوصول إلى القوانين التي تحكم هذه الظواهر.(١٥)

كان ابن خلدون مبتكراً حين أنشأ علم العمران، وكان ابتكاره موازياً لتطور طويل في تاريخ المعرفة الإنسانية؛ إذ أوصلتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة إلى مرحلة

---

(١٣) المرجع السابق، ج١، ص٣٣٥-٣٣٦.
(١٤) وافي، علي عبد الواحد. **المقدمة**، ج١، من الدراسة التي أضافها المحقق في مقدمة كتاب المقدمة، ص١٨١.
(١٥) المرجع السابق، ص١٨٨.

مناسبة من النضج والتكامل،[١٦] فقد بلغت العلوم الطبيعية، في عهده، درجة كبيرة من النضج. وكان لعلماء أصول الفقه وعلماء أصول الدين -المتكلمين- دور في هذا الإغناء الحضاري؛ إذ ابتكروا المنهج العلميّ الذي وظّفه العلماء المسلمون بعد ذلك في دوائر العلم التجريبي؛ لدراسة الظواهر الفيزيائية، والكيميائية، والفلكية، والفلاحية، مما أدى إلى خصوبة في النتائج.[١٧]

ونقل ابن خلدون هذا المنهج إلى ميدان الدراسات الاجتماعيّة، فقد وعى بأن الدراسة الوضعية للظواهر الاجتماعيّة ستؤدي إلى كشف القوانين التي تخضع لها هذه الظواهر، فاستخدم المنهج الاستقرائي في براعة نادرة لتفسير الظواهر الاجتماعيّة؛ إذ استند إلى التحليل والتركيب، واستخدم قياس الغائب على الشاهد، واستقرأ الحوادث أو الظواهر للوصول إلى أحكام عامة، أو قوانين تحكم هذه الظواهر، "فكان عمله الباهر في نطاق التاريخ يساوي تماماً عمل فقهاء الأشاعرة وعلماء أصول الفقه والدين منهم في الفقه والكلام."[١٨]

فمنهج الدراسة عند ابن خلدون منهج وضعي، قوامه الاستقراء والملاحظة الدقيقة، دون أن يكون لديه أفكار مسبقة تتعلق بالموضوع الذي يعالجه. ولذلك ظل العلم الذي أنشأه ابن خلدون منقطع النظير؛ إذ يحوم العلماء حوله، دون أن يتمكنوا من الإتيان بمثله في شموليته "واستيعابه لجميع ظواهر الاجتماع الإنساني، وسلامة منهجه، ودقة أغراضه، ووحدة بنيانه."[١٩]

والسؤال الذي يطرح ذاته هنا هو: ما أسباب إنشاء ابن خلدون لهذا العلم الجديد؟

---

(١٦) اليافي، عبد الكريم. **تمهيد في علم الاجتماع**، ط٤، دمشق: مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٤م، ص٩٢-٩٣.

(١٧) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلميّ في العالم الإسلاميّ**، ط٤، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٧م، ص٢٧٠.

(١٨) المرجع السابق، ص٢٧١.

(١٩) وافي. **المقدمة**، من الدراسة التي أضافها المحقق في مقدمة كتاب المقدمة، مرجع سابق، ج١، ص٢٠٦.

إن أهم سبب دعاه إلى ذلك هو "حرصه على تخليص البحوث التاريخية من الأخبار الكاذبة، وعلى إنشاء أداة يستطيع بفضلها الباحثون والمؤلفون في علم التاريخ أن يميزوا بين ما يحتمل الصدق وما لا يمكن أن يكون صادقاً، من الأخبار المتعلقة بظواهر الاجتماع، فيستبعدوا ما لا يحتمل الصدق استبعاداً تاماً من أول الأمر، وتقتصر جهودهم وتحرياتهم التاريخية على القسم الثاني وحده، وهو ما يحتمل الصدق، أي: ما يمكن وقوعه من شؤون الاجتماع الإنساني وحوادثه."[٢٠]

ظل علم التاريخ إلى عهد ابن خلدون مشبعاً بالأخطاء، ومعظمها ناشئ عن الجهل بالقوانين التي تخضع لها ظواهر الاجتماع.[٢١] فلم يكن أحد قبله قد فطن إلى جبرية الحوادث والظواهر الاجتماعيّة "وخضوعها لقوانين ثابتة مطردة، كالقوانين التي تخضع لها ظواهر الطبيعة والرياضة، ومن ثمّ لم يعن أحد من قبله بالكشف عن هذه القوانين."[٢٢]

ولما كانت دراسة ابن خلدون للظواهر الاجتماعيّة تتفق كل الاتفاق في موضوعها، وأغراضها، والأسس القائمة عليها، ومناهجها في البحث مع ما نسميه الآن علم الاجتماع، "ولما لم نعثر على بحث سابق لابن خلدون تتوافر فيه هذه الصفات، ففي إمكاننا إذن أن نقطع بأن ابن خلدون هو المنشئ الأول لعلم الاجتماع."[٢٣] وأن الفضل في إنشاء علم الاجتماع لا يرجع إلى "فيكو" (١٦٦٨-١٧٤٤م) كما يزعم الإيطاليون، ولا إلى كتليه (١٧٩٦-١٨٧٤م) كما يدعي البلجيكيون، ولا إلى أوغست كونت (١٧٩٨-١٨٥٧م) كما يقول الفرنسيون، "وإنما يرجع إلى مفكر عربي ظهر قبل هؤلاء جميعاً بنحو أربعة قرون، فأقام هذا العلم على دعائم سليمة،... واستوعب جميع مسائله،... العلامة عبد الرحمن أبو زيد ولي الدين بن خلدون الحضرمي."[٢٤]

---

(٢٠) المرجع السابق، ج١، ص١٩٠.
(٢١) المرجع السابق، ج١، ص٢١٢-٢١٣.
(٢٢) المرجع السابق، ج١، ص١٨٥.
(٢٣) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.
(٢٤) المرجع السابق، ج١، ص٢٢٤.

ثالثاً: السلطة ضرورة اجتماعية:

يرى ابن خلدون ضرورة الاجتماع الإنساني؛ للتعاون من أجل الحصول على الغذاء، ودفع عوادي الحيوانات المفترسة. ويستشهد بمقولة أرسطو "الإنسان مدني بالطبع"؛ إذ "إن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته."[(٢٥)]

والإنسان لا يستطيع تحصيل غذائه ما لم يكن في وضعية تمكّنه من الدفاع عن نفسه. فهو بمفرده عاجز بحكم ضعفه عن الدفاع عن نفسه؛ لأن أكثر الحيوانات أقوى منه، لكنه في تعاونه مع أبناء جنسه يستمد من ضعفه قوة، ويجعل هذه الحيوانات التي تهدده بالفناء تحت رحمته وسلطانه. وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "وكذلك يحتاج كل واحد منهم-أيضاً- في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه." ويعلل ذلك بقوله: "فالواحد من البشر لا تقاوم قدرته قدرة واحد من الحيوانات العجم سيما المفترسة، فهو عاجز عن مدافعتها وحده بالجملة فلا بد في ذلك كله من التعاون عليه بأبناء جنسه. وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل له قوت ولا غذاء ولا تتم حياته؛ لما ركبه الله-تعالى- عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته، ولا يحصل له أيضاً دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات، ويعاجله الهلاك عن مدى حياته، ويبطل نوع البشر. وإذا كان التعاون حصَّل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه فإذن، هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أراده الله من اعتمار العالم بهم واستخلافه إياهم، وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم."[(٢٦)]

وما دام الاجتماع ضرورة من ضرورات الوجود الإنساني؛ إذ يقوم الإنسان بتعمير الأرض وينهض بمسؤولية الخلافة المناطة به، فإن السلطة ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعيّة، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل

(٢٥) المرجع السابق، ج١، ص٣٤٠.
(٢٦) المرجع السابق، ج١، ص٣٤٠-٣٤١.

للبشر...، وتم عمران العالم بهم، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض؛ لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم."(٢٧)

وإذا كان البشر يحملون في طباعهم الحيوانية شيئاً من عدوان الحيوان، ويتفوقون على الحيوانات بما لديهم من أسلحة تدفع عنهم عدوان الحيوانات العجم، فإن هذه الأسلحة متوافرة لجميعهم، ومن ثمّ فهي ليست كافية في دفع عدوان بعضهم عن بعض، فلا بد إذن من شيء آخر لدفع هذا العدوان، "ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة؛ حتى لا يصل أحد إلى غيره بعدوان، وهذا هو معنى الملك."(٢٨) وبذلك تكون السلطة نابعة من صميم الحياة الاجتماعيّة.

رابعاً: المجتمع البدوي والمجتمع الحضري:

يرى ابن خلدون أن "البدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة، ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها."(٢٩)

ويقارن بين المجتمع البدوي والمجتمع الحضري، فيذكر "أن أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر."(٣٠) كما "أن أهل البدو أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضر."(٣١) ولأن العصبية في البدو أشد، وتناصرهم أقوى، وهم أقرب إلى الشجاعة، فهم "أقدر على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم."(٣٢)

فإلى أي مدى ينطبق ما يقوله ابن خلدون هنا على عصرنا الحاضر ؟

---

(٢٧) المرجع السابق، ج١، ص٣٤١-٣٤١.
(٢٨) المرجع السابق، ج١، ص٣٤٢.
(٢٩) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٢.
(٣٠) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٣.
(٣١) المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٦.
(٣٢) المرجع السابق، ج٢، ص٤٩٤.

إن مقولة ابن خلدون هذه صحيحة إلى عهده، وتؤيدها الفتوحات القديمة، وغارات القبائل المتوحشة: كالمغول، وغيرهم. إلا أنها لا تنطبق على عصرنا الحاضر؛ إذ تطورت الأسلحة، واخترعت المدافع والقنابل، وتطورت تكنولوجيا الحروب بكيفية مذهلة، فأصبحت الدول المتحضرة، خاصة الصناعية منها، أقدر على التغلب من غيرها، وقلّ شأن البدو في هذا المضمار.(٣٣)

وضع ابن خلدون ملاحظاته هذه بالنسبة لما تقدمه من أزمنة أو عاصرها، وكأنه توقع ما قد يطرأ على بعض تلك الملاحظات من تغيرات مع مرور الزمن، فهو يقول: "ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهولُ عن تبدّل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفاء؛ إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة؛ ذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول."(٣٤)

وما من شك في أن تغير الأحوال بسبب تطور العامل المادي الصناعي، وهو السلاح، لا يلغي استمرار العامل النفسي، وهو الشجاعة التي أشار إليها ابن خلدون ضمناً. إذن، فالشجاعة وقوة العصبية عند أهل البدو جعلتهم أقدر على التغلب على أهل الحضر، وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم، وذلك في حدود الإمكانات المادية الصناعية التي كانت تتوافر لدى أهل الحضر أو تلك الأمم.

والنص السابق يعكس لنا صدق تنبؤ ابن خلدون، فأحوال العالم والأمم والأزمنة والدول لا تدوم على وتيرة واحدة، ومن ثم فالتغير والتطور ظاهرة اجتماعية، وهذا التطور لا يقع ضمن فترات زمنية قصيرة، بل بعد "أحقاب متطاولة." وهذا يعني أن ابن خلدون كان على وعي بأن التغير الاجتماعيّ يتسم بالبطء، فهو "داء دوي شديد

---

(٣٣) اليافي، عبد الكريم. **تمهيد في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص٩٧.

(٣٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص٣٢١.

الخفاء." وحين يحدثنا ابن خلدون عن العصبية، يؤكد على أنها ظاهرة اجتماعية، وأن الحياة الاجتماعيّة تدعو إليها، بل وتقتضيها، وأن هناك علاقة بينها وبين النبوة.

خامساً: العصبية والنبوة:

يرى ابن خلدون أن العصبية هي "النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة،" وهي "إنما تكون من الالتحام بالنسب أو ما في معناه."(٣٥) والنسب من وجهة نظره أحد مصادر العصبية. فأهل النسب الواحد يشعرون باتصال بينهم يدفعهم إلى التناصر والتعاطف، وبذلك تكون فائدة النسب "الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنّعرة؛ إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوُصْلَة والالتحام."(٣٦) ومعنى ذلك أنه إذا كان رجلان نسيبين، وكان أحدهما بعيداً عن الآخر، أو قليل المخالطة له، فإنه لا يشعر نحوه بصلة وثيقة، بخلاف ما إذا كان رجلان غير نسيبين، ولكن يسكنان مكاناً واحداً ويتخالطان، فإنهما يشعران حينئذ بلحمة قوية وصلة وثيقة.(٣٧)

ويرى ابن خلدون أن من مصادر العصبية-أيضاً-: المصاهرة، والولاء، والحلل، "فإذا اصطنع أهل العصبية قوماً من غير نسبهم، أو استرقوا العبدان والموالي والتحموا بهم، ضرب معهم أولئك الموالي والمصطنعون بنسبهم في تلك العصبية، ولبسوا جلدتهم كأنها عصبتهم."(٣٨) ويعلل ابن خلدون ذلك قائلاً: "إذ نعرة كل واحد على أهل ولائه وحلفه؛ للأنفة التي تلحق النفس من اهتضام جارها أو قريبها أو نسيبها بوجه من وجوه النسب؛ وذلك لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء، مثل لحمة النسب، أو قريباً منها."(٣٩)

---

(٣٥) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨١.
(٣٦) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨٢.
(٣٧) فروخ، عمر. **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**، ط٣، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٦٩م، ص١٩٤.
(٣٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٩٠.
(٣٩) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨١.

وبذلك، فالقيمة العملية للعصبية، من وجهة نظر ابن خلدون، هي القوة والتناصر، فإذا فقدت العصبية قوتها فقدت قيمتها العملية، وعادت أمراً وهمياً لا فائدة منه. وإذا كانت القيمة العملية للعصبية ماثلة في عنصري: القوة، والتناصر، "فإن كل أمر تحمل عليه الكافة لا بد له من العصبية."(٤٠) فبالعصبية "تكون الحماية، والمدافعة، والمطالبة، وكل أمر يُجتمع عليه."(٤١)

ولما كانت الدعوة الدينية بحاجة إلى هذا التناصر، وإلى حمايتها والدفاع عنها، تطلّب ذلك وجود عصبية تسندها. وما دامت هذه الدعوة التي جاء بها النبي الكريم عليه السلام، تبشيراً بأمر جديد يُعدُّ حقّاً، ومحاولة لهدم أمر قديم يعد باطلاً، فإن النبي لا يمكن له القيام بنشر دعوته إلا إذا كان ذا عصبية قوية تحميه من العصبيات الأخرى، ولهذا ورد في الحديث الصحيح: ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه.(٤٢) وفي رأي ابن خلدون أن الحق ليس كافياً بنفسه لينتشر، ومن ثم كان لا بد لكل دعوة من قوة تستند إليها. إنها قوة العصبية. وفي هذا المعنى يقول: "وهكذا كان حال الأنبياء-عليهم الصلاة والسلام- في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجرى الأمور على مستقر العادة."(٤٣) فالدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وإذا كان في أمة ما عصبية، ثم نشأت فيها دعوة دينية، فإن هذه الدعوة تزيد تلك العصبية قوة إلى قوتها.(٤٤) ويستشهد ابن خلدون على ذلك بالفتوحات الإسلاميّة التي تمت في صدر الإسلام؛ إذ كانت "جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعاً وثلاثين ألفاً في كل معسكر، وجموع فارس مئة وعشرين ألفاً بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيديهم."(٤٥)

---

(٤٠) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢١.
(٤١) المرجع السابق، ج٢، ص٤٩٥.
(٤٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢١.
(٤٣) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٢.
(٤٤) المرجع السابق، ج٢، ص٥١٩.
(٤٥) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٠.

أما الغاية الطبيعية للعصبية في نظر ابن خلدون فهي المُلْك، الــذي لا يكــون إلا بالعصبية، ومن ثمّ فالرياسة لا تكون إلا بالغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية.(٤٦)

سادساً: العصبية والدولة وأجيالها:

يرى ابن خلدون أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي المُلْك، ويعلِّل ذلك بــأن الناس، بحكم طبيعتهم الإنسانية، "يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يــزع بعضهم عن بعض، فلا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك."(٤٧) وحين يحدثنا عن تطور الدولة يــذكر أن "لهــا أعمــاراً طبيعيــة كمــا للأشخاص." فالدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، و"الجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته ...، وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مئة وعشرون سنة ...ولا تعدو الدول في الغالب هــذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا إنْ عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب فيكــون الهرم حاصلاً مستولياً والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً."(٤٨)

ويرى ابن خلدون أن كل جيل يختلف في أخلاقه وطرق عيشه عن سابقه، وهذا الاختلاف يمثل تطور الدولة وانتقالها من القوة إلى الضعف، ومن خــشونة البــداوة وقسوتها إلى رقة الحضارة ونعومة العيش. "فالناس في الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد. فلا تزال بذلك سَوْرَةُ العصبية محفوظة فيهم، فحدهم مرهف، وجانبــهم مرهــوب، والناس لهم مغلوبون. أما الناس في الجيل الثاني فقد تحول حالهم بالملك والترفُّــه مــن البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجــد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، فتنكسر سوْرةُ العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع.

(٤٦) المرجع السابق، ج٢، ص٤٨٦، ٥٢٦، ٥٨٠.
(٤٧) المرجع السابق، ج٢، ص٤٩٥.
(٤٨) المرجع السابق، ج٢، ص٥٣٦-٥٣٨.

وفي الجيل الثالث ينسى الناس عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العزّ والعصبية، ويبلغ فيهم الترف غايته، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت."[٤٩]

أما الجيل الرابع فهو جيل الضعف والاضمحلال؛ إذ تهرم الدولة وتنقرض. وما من شك في أن ابن خلدون كان على وعي بأن هذا الهرم والانقراض الذي يصيب الدولة لا يحدث في الواقع في جميع الأحوال، فقد تصل الدولة إلى هذه الوضعية المتردية دون أن تتعرض لطامع فيها أو مُطالب، فتظل موجودة في الظاهر، لكن عوامل الانحلال والتدهور من الداخل تظل تهددها، "فيكون الهرم حاصلاً مستولياً، والطالب لم يحضرها، ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً."[٥٠]

وهكذا يقرر ابن خلدون أن المرحلة التي تصل إليها الدولة في الجيل الرابع هي أمر طبيعي، بل إنها نهاية حتمية لها، مستشهداً بقول الله تعالى: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُون سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾. (الأعراف:٣٤)

وحين شبَّه ابنُ خَلدون الدولةَ بالكائن الحي، وقرّر أن لها أعماراً طبيعية كما للأشخاص، وقدّر عمرها بمئة وعشرين سنة، إنما استند إلى فترة الجيل الذي يدعوه بالعمر الوسط للإنسان، وقدّره بأربعين سنة، قياساً على ما وصل إليه علمُه من حياة الدول التي كانت في عصره، فأعمار الدول الكبيرة لا تنطبق على هذا التقدير، وهذا يعني أن ابن خلدون كان يعي بأن القضية أكثر تعقيداً من ذلك. لهذا نجده يقرر "أن عظم الدولة، واتساع نطاقها، وطول أمدها، على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة."[٥١] كما لا يفوته التأكيد على "أن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة."[٥٢]

---

(٤٩) المرجع السابق، ج٢، ص٥٣٦-٥٣٧.
(٥٠) المرجع السابق، ج٢، ص٥٣٧-٥٣٨.
(٥١) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٦.
(٥٢) المرجع السابق، ج٢، ص٥٢٨.

أما هرم الدولة في نظر ابن خلدون فهو أمر طبيعي، وحدوثه "بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها؛ لما أنه طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتبدل. وقد ينتبه كثير من أهل الدول، ممن له يقظة في السياسة، فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم، ويظن أنه ممكن الارتفاع، فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم، ويحسبه أنه لحقها بتقصير مَنْ قبله من أهل الدولة وغفلتهم، وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة، والعوائد هي المناعة له من تلافيها."(٥٣)

وهكذا أكد ابن خلدون على أن وصول الدولة إلى مرحلة الهرم أمر لا رجعة عنه، ولا مفر منه، بل يستحيل تلافي هذا الهرم؛ معللاً ذلك بـ "العوائد" التي وصفها بأنها ظواهر اجتماعية، وهي-أيضاً- بمثابة الأمور الطبيعية، فهو يقول: "فإن من أدرك مثلاً أباه وأكثر أهل بيته يلبسون الحرير والديباج، ويتحلون بالذهب في السلاح والمراكب، ويحتجبون عن الناس في المجالس والصلوات، لا يمكنه مخالفة سلفه في ذلك إلى الخشونة في اللباس والزِّيّ والاختلاط بالناس؛ إذ العوائد حينئذ تمنعه وتقبح عليه مرتكبه، ولو فعله لرمي بالجنون والوسواس في الخروج عن العوائد دفعة."(٥٤) وهنا إشارة إلى القسر الاجتماعيّ الذي تتسم به الظواهر الاجتماعيّة.

وكثيراً ما يلجأ ابن خلدون، في منهجيته، إلى التشبيه والتمثيل؛ لتوضيح وجهة نظره في أمر ما، أو قضية معينة. ومثال ذلك حديثه عن الهرم، فقد تحدث في مرحلة هرم الدولة "قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها، ويومض ذُبالُها إيماضة الخمود، كما يقع في الذبال المشتعل، فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم أنها اشتعال، وهي انطفاء."(٥٥)

ويشبّه ابن خلدون كلاً من المجتمع والحضارة بالكائن الحي أيضاً، فالعمران كله في رأيه من بداوة وحضارة "له عمر محسوس كما للشخص الواحد من أشخاص

(٥٣) المرجع السابق، ج٢، ص٧٠٨.
(٥٤) المرجع السابق، ج٢، ص٧٠٨.
(٥٥) المرجع السابق، ج٢، ص٧٠٩.

المكونات عمراً محسوساً."[٥٦] وبذلك يكون ابن خلدون قد سبق الفيلسوف الألماني شبنجلر (ت١٩٣٦) في تشبيه الحضارة بالكائن الحي، فكل حضارة في نظر شبنجلر تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الإنسان الفرد، ومن ثم فالحضارات في نظره تراكيب عضوية. ولكل حضارة سيرتها الذاتية. والتاريخ هو مجموع السير الذاتية للحضارات.[٥٧]

وإذا كان (شبنجلر) في حديثه عن الحضارة الغربية، يؤكد على أن هرمها وموتها نهاية حتمية لها، شأنها شأن كل حضارة، فابن خلدون قرر قبله بمئات السنين أن هرم الدولة والحضارة أيضاً أمر طبيعي، ونهاية حتمية لها "فلكل أمة أجل." وإذا كان شبنجلر يرى أن هرم الحضارة وموتها لا يعني فناءها نهائياً، وإنما "تتصلب فجأة وتفسد، وتجمد دماؤها، وتخور قواها، كحال غابة عملاقة مهترئة، تشرئب أغصانها النخرة البالية بأعناقها نحو السماء لمئات أو آلاف السنين،"[٥٨] فإن ابن خلدون سبقه إلى ذلك حينما رأى أن هرم الدولة والحضارة لا يحدث في الواقع في جميع الأحوال، فقد تصل الدولة، وكذلك الحضارة، إلى وضعية التدهور والهرم، وتظل موجودة في الظاهر – أي ليس هرمها وموتها نهائياً – لكن عوامل التدهور والاضمحلال من الداخل، تظل تهددها، فيكون الهرم حاصلاً ومستوليا عليها؛ لأن الطامع فيها لم يحضرها، ولو جاء لما وجد مدافعاً.

إن رؤية ابن خلدون لهرم الدولة – النهاية الحتمية لها – وللعوائد، ولأعمار الدول والحضارات، على أنها أمور طبيعية، جعلته ينظر إلى الظواهر الاجتماعيّة نظرة علماء الطبيعة إلى الظواهر الطبيعية، فيستخدم منهجية علمية تؤسسها رؤية وضعية – مَوْضعة الظاهرة الاجتماعيّة ودراستها كما تحدث في الواقع – تستند إلى: مبدأي السببية،[٥٩]

---

(٥٦) المرجع السابق، ج٢، ص٨١٧.

(٥٧) شبنجلر. **تدهور الحضارة الغربية**، ترجمة: أحمد الشبلي، بيروت: مكتبة الحياة، ١٩٨٥م، ج١، ص٢١٨.

(٥٨) المرجع السابق، ص٢١٧.

(٥٩) ينص مبدأ السببية على أنه ما من حادثة أو ظاهرة إلا ولها أسبابها.

والحتمية،[٦٠] فيكشف عن القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعيّة في نشأتها وتطورها، وما يعرض لها من أحوال؛ إذ يلجأ إلى تعليل الظواهر الاجتماعيّة، على غرار ما يفعل عالم الفيزياء في تعليله للظواهر الفيزيائية. وهذا ماثل في قوله: "إن كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها، والعلة الطبيعية في ذلك هي قوة العصبية (مثل) سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك في فعلها. والدولة في مركزها أشد مما يكون في الطرف والنطاق. وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية، عجزت (وقصرت) عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه. ثم إذا أدركها الهرم والضعف، فإنما تأخذ بالتناقص من جهة الأطراف، ولا يزال المركز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انقراض المركز."[٦١]

فهل بقي شك في أن مؤسس علم الاجتماع كان يريد لهذا العلم المستنبط في نشأته أن يحذو حذو العلوم الطبيعية تفسيراً وتحليلاً وتعليلاً؛ للوصول إلى القوانين التي تخضع لها الظواهر الاجتماعيّة، مستخدماً منهجية علمية شأنه في ذلك شأن علماء الطبيعة؟

وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون ربط بين الحضارة والجانب الأخلاقي، ورأى أن فساد هذا الجانب إيذان بالانحلال والتدهور والتراجع الحضاري، فهو يقول: "إن غاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد، وأخذ في الهرم، كالأعمار الطبيعية للحيوانات، بل نقول إن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد."[٦٢]

فالحضارة من وجهة نظر ابن خلدون، هي "غاية العمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده، ومن مفاسد الحضارة الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها؛ لكثرة

---

(٦٠) ينص مبدأ الحتمية على أنه إذا توافرت شروط معينة ونتج عنها نتائج معينة، فإنه كلما توافرت الشروط نفسها، ترتب عليها حتما النتائج ذاتها.

(٦١) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج٢، ص٥٢٤-٥٢٥.

(٦٢) المرجع السابق، ج٢، ص٨٢١.

الترف، وإذا فسد الإنسان في قدرته، ثم في أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة."[٦٣] وما من شك في أن الدراسة الموضوعية المتعمقة لمقدمة العلامة ابن خلدون تؤكد أسبقيته إلى علم الاجتماع وأحقيته في تأسيسه. الشيء الذي يجمع عليه كثير من الباحثين العرب والمسلمين، والمستشرقين الذين درسوا الحضارة العربيّة الإسلاميّة بكيفية عامة، ومقدمة ابن خلدون بكيفية خاصة بتجرد ونزاهة علمية.

من المفيد، واستكمالاً للبحث، أن نورد شهادات بعض الباحثين العرب والأجانب، التي تؤكد على العبقرية الخلدونية في تأسيس علم مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد من قبل.

يصف عمر فروخ عبقرية ابن خلدون فيقول بأنها: "واسعة المدى، عميقة الأصول، ولو أحب منصف أن يحيط بها من أطرافها لما وجد موضوعاً من موضوعات علم الاجتماع البشري والثقافة الإنسانية، ليس لابن خلدون فيها عبقرية خاصة."[٦٤] ويرى-أيضاً- أنّه: "إذا كانت مقدمة ابن خلدون شاهداً على عبقريته، فإنها -أيضاً- مظهر للعبقرية العربيّة عامة."[٦٥]

كما يؤكد على ريادة ابن جلدون في تأسيس علم الاجتماع، ذلك العلم الذي يعتقد الغربيون أن (أوغست كونت) هو الذي أسسه على الوجه الإيجابي الذي هو عليه الآن، أي اكتشاف العوامل الفعالة في المجتمع، وضبطها بقوانين، مع العلم أن ابن خلدون فعل ذلك كله قبل (أوغست كونت) بأربعمئة وخمسين عاماً.[٦٦] وكان مدركاً للعلاقة بين العوامل الاقتصادية والحوادث الاجتماعيّة، ومعللاً هذه بتلك، وذلك بقوله: "إن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش."[٦٧] ومن هنا يرى عبد الكريم اليافي أن ابن خلدون قد سبق (كارل ماركس)

---

(٦٣) المرجع السابق، ج٢، ص٨١٧، ٨٢٠-٨٢١.
(٦٤) فروخ، عمر. **عبقرية العرب في العلم والفلسفة**، مرجع سابق، ص١٨٦.
(٦٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٦٦) المرجع السابق، ص٢١١.
(٦٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٦٧.

في بيان أهمية العوامل الاقتصادية، وفي منح الصيرورة، أي: التبدل في الحوادث الاجتماعيّة، شأناً كبيراً.(٦٨) ولا يَعُدُّ اليافي ابنَ خلدون مؤسسَ فلسفة التاريخ ومؤسس علم الاجتماع وحسب، بل الرائد الأول لكثير من النظريات الاجتماعيّة، والرافع لأصول البحث الإيجابي والموضوعي.(٦٩) وأن ابن خلدون قد سبق دوركايم في الإشارة إلى القسر الاجتماعيّ الذي تتسم به الظواهر الاجتماعيّة، لا سيما القائمة على الاقتداء والعادات.(٧٠)

ويرى علي عبد الواحد وافي أنه "لم يكن لعلم الاجتماع نشأة واحدة، كما هو الشأن في بقية العلوم، بل كانت له نشأتان: نشأته الأولى في القرن الرابع عشر على يد مؤسسه العلامة العربيّ ابن خلدون، ونشأته الثانية، أو بعبارة أصح بعثه أو إحياؤه في منتصف القرن التاسع عشر، على يد العلامة الفرنسي أوغست كونت."(٧١)

وتناول ساطع الحصري مقدمة ابن خلدون بالدراسة والتحليل والمقارنة مع بعض مفكري الغرب، وأكد على أحقية ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتماع، فهو يقول: "إن الذين اعتبروا أوغست كونت مؤسساً لعلم الاجتماع لم يقولوا ذلك لزعمهم أنه كان أول من درس الحادثات الاجتماعيّة، بل إنهم قالوا ذلك لزعمهم أنه كان أول من نظر إلى المجتمع ككل، فاتخذه موضوعاً لعلم مستقل قائم بنفسه. لكننا نعتقد –بهذا الاعتبار– أن حق ابن خلدون بلقب مؤسس علم الاجتماع أقوى من حق (كونت)؛ لأنه كان قد فعل ذلك، قبل أن يؤلف "كونت" دروسه في الفلسفة الإثباتية بمدة تزيد على أربعمئة وستين عاماً." ويضيف الحصري قائلاً: "نحن نعتقد أن مقدمة ابن خلدون لم تكن تلمُّساً بسيطاً لعلم الاجتماع، ولا تحدُّساً غامضاً عنه، بل كانت محاولة ناجحة لاستحداث علم الاجتماع، محاولة تستجمع جميع الشروط التي تخولنا

(٦٨) اليافي، عبد الكريم. **تمهيد في علم الاجتماع**، مرجع سابق، ص١٠٤.
(٦٩) المرجع السابق، ص١١٥.
(٧٠) المرجع السابق، ص١٠٤.
(٧١) ابن خلدون. **المقدمة**، من الدراسة التي أضافها المحقق في مقدمة كتاب المقدمة، ج١، ص٢٠٧.

حق تلقيبه بلقب: المؤسس لهذا العلم."[٧٢] ويعدد الحصري الأسباب الموجبة لجعل ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع.[٧٣]

ويصف الحصري ما كتبه ابن خلدون في مقدمته عن علم العمران، بأنه كان نتاج عمق في التفكير وأصالة في البحث، وقبل (أوغست كونت) بمدة تزيد على أربعة قرون ونصف قرن، وأنه أقدم على ذلك قبل تقدم علوم الفيزياء، والكيمياء، والحياة.[٧٤] مما يعني أن عمله "كان عملاً جباراً، ينم عن تفكير عبقري يستحق كل تقدير وإعجاب."[٧٥] وأن ابن خلدون نظر إلى علم العمران أو علم الاجتماع نظرة شمولية؛ لأنه كان "يَعدُّ الحياة السياسية، والاقتصادية، والصناعية، والعلميّة، من مظاهر الحياة الاجتماعيّة، وينظر إلى الأبحاث المتعلقة بها كفروع لعلم الاجتماع" ومن ثم فموقفه في هذه القضية يرفعه مباشرة إلى مصاف علماء الاجتماع الذين نبغوا في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن الحاضر."[٧٦] ويؤكد الحصري على أن ابن خلدون وضع أسس علم الاجتماع، وارتفع ببناء ذلك العلم ارتفاعاً يستحق الإعجاب.[٧٧]

ونجد كثيراً من علماء الاجتماع الغربيين ينصفون ابن خلدون، ويؤكدون على أنه المؤسس لعلم الاجتماع، ويورد "وافي" نصوصاً مهمة لعدد من هؤلاء العلماء الغربيين، منهم: العّلامة (لودفيج جمبلوفتش L.Gumplowicz) الذي يقول، بعد أن حلّل كثيراً من نظريات ابن خلدون: "لقد أردنا أن ندلِّل على أنه قبل أوغست كونت، بل قبل فيكو الذي أراد الإيطاليون أن يجعلوا منه أول عالم أوروبي في علم الاجتماع، جاء مسلم تقي فدرس الظواهر الاجتماعيّة بعقل متزن، وأتى في هذا الموضوع بآراء عميقة، وما كتبه هو ما نسميه اليوم: علم الاجتماع."

---

(٧٢) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط٣، القاهرة: مكتبة الخانجي، وبيروت: دار الكتاب العربيّ، ١٩٦٧م، ص٢٣٥.

(٧٣) المرجع السابق، ص٢٣٦-٢٣٩ بتصرف.

(٧٤) شهدت هذه العلوم تقدما ملموساً خلال القرون: السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر.

(٧٥) الحصري، ساطع. **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٤٠-٢٤١.

(٧٦) المرجع السابق، ص٢٤١.

(٧٧) المرجع السابق، ص٦٠٣.

ومنهم: العّلامة (كولوزيو S.Colosio) في مجلة العالم الإسلاميّ الفرنسية: "إن مبدأ الحتمية الاجتماعيّة (أي: الجبرية في ظواهر الاجتماع، وهو المبدأ الذي يقوم عليه علم الاجتماع)، يعود الفضل في تقريره إلى ابن خلدون قبل رجال الفلسفة الوضعية (ويقصد أوغست كونت ومدرسته)."

ومنهم كذلك: العّلامة الأمريكي (فارد Vard) في كتابه "علم الاجتماع النظري": كانوا يظنون أن أول من قال وبشّر بمبدأ الحتمية في الحياة الاجتماعيّة هو (مونتسكيو Montesquieu)، أو (فيكو Vico)، مع أن ابن خلدون قد قال بذلك، وأثبت خضوع الظواهر الاجتماعيّة لقوانين ثابتة قبل هؤلاء بمدة طويلة، فقد قال بذلك في القرن الرابع عشر.

ومن هؤلاء العلماء-أيضاً- العلامة: (شميث M.Schmidt) الذي يقول في كتابه الذي أصدره عام ١٩٣٠م (ابن خلدون: عالم الاجتماع والمؤرخ والفيلسوف): "إن ابن خلدون قد تقدم في علم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها (كونت) نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر، وإن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع من جديد، لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون، فاستعانوا بالحقائق التي كان قد اكتشفها، والمناهج التي أحدثها في الدراسة ذلك العبقري العربيّ قبلهم بمدة طويلة، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم كثيراً مما تقدموا به."[٧٨]

أما "النشار" فإنه يورد تأكيد (سارطون) في مؤلفه (مدخل إلى تاريخ العلم) Introduction to the History of Science على أن معظم النتائج العلميّة لمدة أربعة قرون إنما صدرت عن العبقرية الإسلاميّة، وأن معظم الأبحاث العلميّة الممتازة خلال تلك القرون إنما تمت في لغة العلم الكبرى، وهي العربيّة.[٧٩]

---

(٧٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢٤-٢٢٥.

(٧٩) النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٧١.

والنتائج العلميّة الاجتماعيّة التي صدرت عن ابن خلدون إنما هي من نتاجات الحضارة العربيّة الإسلاميّة التي كتبت باللغة العربيّة، لغة العلم في عصر ابن خلدون، ومن ثمَّ فالعبقرية الخلدونية إنما هي امتداد للعبقرية العربيّة الإسلاميّة، ومظهر من مظاهرها.

وهكذا تمخضت عبقرية ابن خلدون عن تأسيس علم جديد مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد من قبل، غزير الفائدة، غريب النزعة، ومستحدث الصنعة، حدد له مؤسسه موضوعه ومنهجيته العلميّة المتناسبة مع طبيعة الموضوع، فاحتل هذا العلم موقعه إلى جانب العلوم العربيّة الأخرى في إطار البنية الفكرية العربيّة الإسلاميّة، مدركاً بنظرته الثاقبة، وعمق تفكيره، أن الظواهر الاجتماعيّة التي تشكل موضوع هذا العلم يمكن التعامل معها ودراستها باستخدام منهجية علمية شأنها شأن الظواهر الطبيعية، دون وجود أفكار مسبقة أو مبيتة، وصولاً إلى القوانين التي تحكم هذه الظواهر، ومدركاً شمولية هذا العلم لجميع مناحي الحياة السياسية، والاقتصادية، والصناعية، والعلميّة، فحوت مقدمته بذوراً لكثير من النظريات الاجتماعيّة.

الخاتمة:

جاءت مقدمة ابن خلدون نواة لكثير من النظريات الاجتماعيّة، فهو بذلك المؤسس لعلم الاجتماع؛ إذ وضع أسس هذا العلم قبل (أوغست كونت) بقرون عدّة.

وكان ابتكاره لهذا العلم -الذي أطلق عليه علم العمران- موازيا لتطور طويل في تاريخ المعرفة الإنسانية بكيفية عامة، ولتطور المعرفة العلميّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة مشرقاً ومغرباً بكيفية خاصة، ومن ثمّ فالعبقرية الخلدونية هي امتداد للعبقرية العربيّة الإسلاميّة، ومظهر من مظاهرها.

استخدم ابن خلدون المنهج العلميّ الاستقرائي -الذي وضعه علماء الإسلام قبله- المستند إلى مبدأي: السببية، والحتمية، وتؤسسه رؤية وضعية تتعامل مع الحوادث أو الظواهر الاجتماعيّة على أنها شبيهة بالظواهر الطبيعية، فيمكن موضعتها ودراستها

كما تحدث في الواقع. وكان قد سبقه علماء من المسلمين إلى استخدام هذا المنهج في دراسة الظواهر الفيزيائية، والكيميائية، والفلكية، والفلاحية.

وأدرك ابن خلدون بأنّه يؤسس لعلم جديد مستقل بذاته، لم يسبقه إليه أحد من قبل، وأكد على أهمية هذا العلم: "فهو غزير الفائدة، غريب النزعة، مستحدث الصنعة."

وأتت ألمعية ابن خلدون في عرضه أفكاراً اجتماعية غاية في الأهمية؛ فقد رأى أن الحوادث أو الظواهر الاجتماعيّة لها أسبابها وعللها، وهي مترابطة مكانياً وزمانياً، ومن ثم فالحياة الاجتماعيّة تسير وفق قوانين. وأشار إلى ظاهرة "القسر الاجتماعيّ" القائمة على الاقتداء بالعادات. وأسهب في الحديث عن التغير في الظواهر الاجتماعيّة؛ إذ تتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل العصور، وهذا لا يقع إلا "في أحقاب متطاولة"، الشيء الذي يعني أن ابن خلدون كان على وعي بطبيعة التغير الاجتماعيّ الذي يتسم بالبطء. كما أشار إلى التغير في الأشخاص والأوقات والأمصار والآفاق والأقطار والأزمنة والدول. واتسمت نظرته لعلم العمران بالشمولية، فالحياة السياسية، والاقتصادية، والصناعية، والعلميّة، من مظاهر الحياة الاجتماعيّة.

وأكّد ابن خلدون على الارتباط الوثيق بين علمي الاجتماع والتاريخ، ومن ثمّ فحوادث التاريخ مقيدة بقوانين طبيعية واجتماعية، فكل حادث لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته. وأكّد-كذلك- على ضرورة الاجتماع الإنساني، وعلى أن الإنسان "مدني بطبعه"؛ وذلك من أجل الحصول على الغذاء، وسائر المتطلبات الحياتية للإنسان، ولدفع عوادي الحيوانات المفترسة، واعتمار العالم، والقيام بمهمة الخلافة المناطة به. كما أن السلطة ضرورة اجتماعية، أو نابعة من صميم الحياة الاجتماعيّة؛ من أجل دفع العدوان والظلم عن الإنسان.

والعصبية في فكر ابن خلدون ظاهرة اجتماعية؛ إذ إن الاجتماع يدعو إليها، ومصادرها: النسب، والحلف، والولاء، والمصاهرة، وثمة علاقة وثيقة بين العصبية والنبوة؛ إذ إن النبوة بحاجة إلى عصبية تدعمها.

ورأى ابن خلدون أن للدول أعماراً طبيعية محسوسة كالبشر، والعوارض التي تحدث للدولة وتؤذن بهرمها هي أمور طبيعية، وهرم الدولة أمر طبيعي، وحدوثه بمثابة الأمور الطبيعية. ولأن الهرم أمر طبيعي، فهو مرض مزمن كالأمور الطبيعية، التي لا تتبدل. وتعدّ الحضارة غاية العمران وهي نهاية عمره. ولكل حضارة نهايتها الحتمية. وهو إذ يؤكد على البعد الأخلاقي للحضارة، فإنه يرى أن الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد.

وقد عرض ابن خلدون في مقدمته جزءاً مهماً من الحديث في الأخلاق، وارتباطها بالجانب الحضاري للدولة، ورأى أن فساد هذا الجانب إيذان بالانحلال والتدهور والتراجع الحضاري. وما زالت الكتابات والدراسات حول هذا الأمر قليلة، وهي تحتاج إلى أقلام ورؤى وأفكار، تبحث في مدى تأثير الأخلاق في نماء الحضارات وتدهورها.

وما من شك في أن المنهجية العلميّة التي اتبعها ابن خلدون، الممثلة بالشمولية والاستقصاء، وبناء هذه المنهجية على رؤية معرفية وضعية، ساعدته كثيراً في التعامل مع العلوم وتحديد طبيعتها؛ إذ كان تصنيف العلوم وطبيعتها يشوبهما التداخل، مما تطلب منهجية شمولية قادرة على التعامل معها. وعندما تمايزت العلوم في فروع محددة ومتخصصة إلى حدٍّ كبير، تبعثرت عناصر المنهجية، وحدّت من القدرة على إدراك عناصر الجمع والربط بين العلوم والمعارف.

ومما هو ملاحظ أن العلماء من مختلف التخصصات أدركوا مؤخراً حاجتهم الماسة إلى منهجية الربط والتكامل؛ لتوظيفها في دراسة كثير من القضايا البَيْنيّة، التي يصعب فهمها، والتعامل معها من خلال تخصص دقيق واحد، وهو الأمر الذي يعيد إلى منهجية ابن خلدون حضورها، وأهميتها، وضرورة الإفادة منها.

معالم الفكر التربويّ عند ابن خلدون

علي محمد جبران*

المقدمة:

يعد ابن خلدون صاحب رؤية حضارية تسعى لنهضة الأمة من جوانب عدة، من أهمها: العمران الإنسانيّ، والتاريخ البشريّ. وقد كان موسوعياً في تناوله لكثير من العلوم التي تخدم فكره للنهضة الحضارية، وذلك باهتمامه بالفكر الاقتصاديّ والتربويّ والسياسيّ، وغيرها من حقول العلم. وقد عرض ابن خلدون المبادىء الأساسية لهذه العلوم، وفق منهجية خاصة به في النظر والتفكير والتحليل، عُدَّتْ تميزاً كبيراً في زمانه، وفيما بعد. بل إن فكر ابن خلدون يمكن أن يُعدَّ واحداً من المناهج الرئيسية للتغيير والإصلاح.

ولأن مناهج التغيير والإصلاح الفكريّ عبر العصور لا يمكن أن يتم استيعابها، إلا بدراسة المنهجية التربوية التي استندت عليها، فإن هذه الورقة ستركِّز على البعد التربوي لفكر ابن خلدون، بوصفه واحداً من الأركان الأساسية لمشروع النهضة الحضارية. ولذلك فإن هذه الدراسة التحليلية النقدية، تهدف إلى بيان أهم معالم البعد المعرفيّ والمنهجيّ في الفكر التربوي في "مقدمة ابن خلدون". وسيتم ذلك ضمن عدد من المحاور، أهمها: حقيقة الإنسان ودوره في البناء الحضاري، وحقيقة العلم والتعلم، وحقيقة التعليم، والمنهاج التربوي، والنظام التعليمي، ومؤسسات التعليم، وبيئة التعلم.

وتهدف الورقة، على وجه التحديد، إلى بيان طبيعة الإسهام الحقيقي الذي أضافه ابن خلدون إلى الفكر التربويّ، وتحديد معالم رؤيته المتكاملة للعمل التربوي، ودور التربية في صنع الفعل الحضاريّ. ومن المؤمَّل أن يسهم ذلك في فهم واقع الأمة

* دكتوراه في الإدارة التربوية، أستاذ مساعد، جامعة اليرموك، الأردن. jubran30@yu.edu.jo

المعاصر، وفي ضرورة إيجاد منهجية علمية لرفع مستوى الوعي بالمناهج الفكرية، التي تصبو إلى صنع التغيير والإصلاح في الأمة.

أولاً: طبيعة الإنسان ودوره في البناء الحضاري:

١. تكوين الإنسان:

ينطلق ابن خلدون في نظرته إلى الإنسان من منهجية إسلامية واضحة، تتمثل في أن هذا الإنسان كلٌّ متكامل، كما أراد الله له أن يكون، دون أي نوع من أنواع التجزيء أو الفصل، ويبين "أنّ الإنسان مركّب من جزأين: أحدهما جسمانيّ، والآخر روحانيّ ممتزج به، ولكل واحد من الجزأين مدارك مختصة به، والمدرِك فيهما واحد، وهو: الجزء الروحاني، يُدرِك تارة مداركَ روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس. وكل مدرك فله ابتهاج بما يدركه."[(١)]

٢. الإنسان والفكر:

من زاوية أخرى، ومن معين التصور الإسلامي نفسه، يرى ابن خلدون أن الإنسان يتميّز عن باقي الكائنات الحية التي وهبها الله صفة الحياة، بفكره السامي الذي يرشده إلى تحقيق مختلف غاياته في هذه الحياة، ويهديه إلى طريق الصواب، فهو يقول في ذلك: "إنّ الإنسان قد شاركته جميع الحيوانات في حيوانيته، من: الحس، والحركة، والغذاء، وغير ذلك. وإنما تميّز عنها بالفكر الذي يهتدي به لتحصيل معاشه، والتعاون عليه بأبناء جنسه، والاجتماع المهيئ لذلك التعاون."[(٢)]

---

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**. اعتناء ودراسة: أحمد الزعبي، بيروت: شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م، ص٥٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص٤٦٨.

هذا فيما يتعلق بقضايا الحياة، وأما الآخرة فإن الإنسان بفكره كذلك يتمكن من فهم غاية وجوده وتحقيق أهدافه العليا؛ لذلك فإن الفكر الإنساني عند ابن خلدون يُهَيِّيءُ البشر لقبول "ما جاءت به الأنبياء عن الله تعالى، والعمل به واتباع صلاح أخراه. فهو مفكر في ذلك كله دائماً، لا يفتُرُ عن الفكر فيه طَرْفة عين، بل اختلاج الفكر أسرعُ من لمح البصر، وعن هذا الفكر تنشأ العلوم."[٣] لذلك يعدُّه منحة من الله، وهبة منه، خصّها بني البشر "إن الفكر الإنساني طبيعة مخصوصة، فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته."[٤]

بل إن الرجل يربط سلوكيات الإنسان في الحياة كلِّها بفكره "فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات لتَوَقُّف بعضها على بعض، ثم يشرع في فعلها."[٥] ثم يفصِّل أكثر في ذلك كون الفكر أساس السلوكيات والأفعال، وهو أساس رئيس لتلقي العلوم كذلك. إنّ الفكر الإنسانيّ "هو وجدان حركة للنفس في البطن الأوسط من الدماغ: تارة يكون مبدءاً للأفعال الإنسانية على نظام وترتيب، وتارة يكون مبدءاً لعلم ما لم يكن حاصلاً، بأن يتوجه إلى المطلوب."[٦] وإن كل ذلك مرتبط بقوة فكره الإنساني، وعلى قدر هذه القوة تكون مرتبته في الحياة، كما يؤكد: "وعلى قدر حصول الأسباب والمسبّبات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته. فمن الناس من تتوالى له السببية في مرتبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يتجاوزها، ومنهم من ينتهي إلى خمس أو ست فتكون إنسانيته أعلى."[٧]

٣. الإنسان وأنواع العقل:

وبناء على ما تقدم، فإنّ الإنسان عند ابن خلدون يستخدم أنواعاً ثلاثة للنشاط الفكريّ، فنجد: العقل التمييزيّ الذي يؤهله للقيام بما يحتاجه في الحياة، وهناك العقل

(٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها، وانظر أيضا ص٤٧٤.
(٤) المرجع السابق، ص٥٠٤.
(٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها وانظر أيضا ص٥٠٦.
(٦) المرجع السابق، ص٦١١.
(٧) المرجع السابق، ص٥٠٤، وانظر أيضا ص٥٣١.

التجريبيّ الذي يتعلق بالآراء وما يحتاجه في معاملة بني البشر، ثم العقل النظريّ الذي يؤهّله للنظر إلى طبيعة الوجود من حوله، يقول في ذلك: "إن الله تعالى ميّز الإنسان بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام، وهو العقل التمييزيّ، أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو العقل التجريبيّ، أو يحصل به في تصور الموجودات غائباً وشاهداً، على ما هي عليه، وهو العقل النظريّ. وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه، ويبدأ من التمييز، فهو قبل التمييز خَلْوٌ من العلم بالجملة، معدودٌ من الحيوانات، لاحق بمبدئه في التكوين، من النطفة والعلقة والمضغة. وما حصل له بعد ذلك فهو بما جعل الله له من مدارك الحس والأفئدة التي هي الفكر."[٨]

٤. الإنسان المستخلف:

بعد ذلك يذكر ابن خلدون أنَّ الله قد سخر للإنسان كلَّ شيء في هذه الحياة "ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة، وغير المنتظمة إنما هي تبع لها، اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها، فكانت مسخرة للبشر. واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره."[٩] ليحدد بعد ذلك الغاية العظمى من تمييز الله للإنسان بالفكر، وتسخيره الكون كله له، بقوله: "وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.﴾ (البقرة: ٣٠) فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميّز بها البشر عن غيره من الحيوان."[١٠] وهي كذلك الميزة الرئيسة التي تؤهله للقيام بدوره الحضاري في بناء العمران البشري، الذي يدور فكر ابن خلدون الكليّ حوله.

---

(٨) المرجع السابق، ص٥٠٩.

(٩) المرجع السابق، ص٥٠٥.

(١٠) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٥. الإنسان الاجتماعي:

وتحقيقاً لهذه الغاية الكبرى، فإنّ الإنسان عند ابن خلدون اجتماعيٌّ بطبعه الـذي أوجده الله فيه، وهيأه عليه؛ ليتمكن من العيش وفق ما أراد الله، والقيام بالمهمات المطلوبة منه على أكمل وجه، يؤكد بذلك على أنه "لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه؛ وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعونة في جميع حاجاته أبداً بطبعه. وتلك المعاونة لا بد فيها من المفاوضة أولاً، ثم المشاركة وما بعدها."[١١] وهذا تأكيد على قول بعض الحكماء: إن الإنسان مَدنيٌّ بطبعه.

٦. الإنسان وحاجته لعوالم ثلاثة:

إن الإنسان في نظر ابن خلدون يعيش في عوالم ثلاثة. أولها: عالم الحس، "ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك، ثم نعتبره بالفكر الذي اختص به البشر، فنعلم منه وجود النفس الإنسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مدارك العلمية التي هي فوق مدارك الحس، فنراه عالَمًا آخر فوق عالَم الحس. ثم نستدلُّ على عـالَم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تُلقَى في أفئدتنا: كالإرادات، والوجهات، نحـو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، وهو عـالم الأرواح والملائكة."[١٢]

ثانياً: حقيقة المعلِّم والمتعلِّم:

١. المعلم ضرورة:

ينظر ابن خلدون إلى المعلم أنه ضرورة من الضرورات الأساسية للعملية التربوية، فبدونه لا تتم عملية التعلم أبداً بالطريقة الصحيحة. ويؤكد هنا على أهمية وجود المعلم

(١١) المرجع السابق، ص٥٠٥.

(١٢) المرجع السابق، ص٥٠٦-٥٠٧.

حقيقة؛ ليشرف بنفسه على إيصال المعلومة إلى طالبها، بقوله: "إلا أن حصول المَلَكات عن المباشرة والتلقين أشدُّ استحكاماً، وأقوى رسوخاً."(١٣) فمَلَكة التعلّم لا يمكن أن ترسخ بغير وجودٍ فعّالٍ للمعلم أمام تلميذه. وفي مقام آخر يؤكد أن الطالب لا تصح لديه المعارف والعلوم إلّا بتلقي العلم عن المشيخة، التي هي بمقام المعلِّمين "ويصحِّح معارفه ويميزها عن سواها مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم."(١٤)

٢. نوعية المعلِّم و تنوُّع المعلِّمين:

ابن خلدون لا يتحدث هنا عن أيِّ نوع من أنواع المعلِّمين، إنما يتحدث عن الماهر والمتقن منهم، والقادر على صنع ملكة العلم في طلبته. يقول في ذلك: "وعلى قدْر جودة التعليم وملكة المعلِّم يكون حذق المتعلِّم في الصناعة، وحصول ملكته."(١٥) ويؤكد كذلك على ضرورة تنوع المعلمين، وتنوع مناهجهم وطرق تدريسهم، وأثر ذلك في تطور تفكير الطلبة، ومدى رسوخ ملكة التعلم لديهم: "فعلى قدر كثرة الشيوخ يكون حصول المَلَكات ورسوخها... فلقاء أهل العلوم، وتعدد المشايخ، يفيده تمييز الاصطلاحات، بما يراه من اختلاف طرقهم فيها، فيجرد العلم عنها ويعلم أنها أنحاء تعليم، وطرق توصيل، وتنهض قواه إلى الرسوخ والاستحكام في الملكات."(١٦)

٣. المتعلِّم ولزوم طلب العلم:

تحت عنوان "في أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبها" يشير ابن خلدون إلى أن طالب الصناعة في العموم، والعلم والمعارف في الخصوص، لا بد له من أن يتصف ببذل الجهد الكبير في طلبها، وتقديم أقصى طاقة يقدر عليها للوصول إلى الهدف المرجوِّ. والسبب في ذلك ظاهرٌ كما يقول: "وهو أن الإنسان لا يسمح بعمله

(١٣) المرجع السابق، ص٦١٨.

(١٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(١٥) المرجع السابق، ص٤٣٦.

(١٦) المرجع السابق، ص٦١٨.

أن يقع مجاناً؛ لأنه كسبه ومنه معاشه؛ إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه، فلا يصرفه إلا فيما له قيمة في مصره ليعود عليه بالنفع. وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النَفَاق، كانت- حينئذ- الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد الناس في المدينة لتعلُّم تلك الصناعة؛ ليكون منها معاشهم. وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تنفق سوقها، ولا يوجه قصد إلى تعلمها، فاختُّصَتْ بالتَّرْك، وفُقِدَت للإهمال."(١٧)

ثالثاً: العلم والتعلّم:

١. العلم شرف:

يتفق ابن خلدون مع الإمام أبي حامد الغزاليّ، في أن العلم صناعة شريفة راقية، لا كباقي الصناعات التي يمتهنها الإنسان. ويمثل على ذلك بحديثه حول الخط والكتابة عندما يصفهما بأنهما من عداد الصنائع الإنسانية. وهي رسوم وأشكال حرفية تدل على الكلمات المسموعة الدالة على ما في النفس. فهي ثاني رتبة عن الدلالة اللغوية، وهي صناعة شريفة؛ إذ الكتابة من خواص الإنسان التي يميز بها عن الحيوان. ويفصل في ذلك بتأكيده أنها تطلع على ما في الضمائر، وتتأدى بها الأغراض إلى البلد البعيد، فتقضى الحاجات، وقد دفعت مؤونة المباشرة لها، ويطلع بها على العلوم والمعارف وصحف الأولين، وما كتبوه في علومهم وأخبارهم، فهي شريفة بجميع هذه الوجوه والمنافع. وخروجها في الإنسان من القوة إلى الفعل إنما يكون بالتعليم. وعلى قدر الاجتماع، والعمران، والتناغي في الكمالات، والطلب لذلك، تكون جودة الخط في المدينة؛ إذ هو من جملة الصنائع.(١٨)

---

(١٧) المرجع السابق، ص٤٣٩.

(١٨) المرجع السابق، ص٤٥٤.

٢. العلم مكتسب:

العلم عند ابن خلدون كله مكتسب بجهد البشر، لكن هذا الجهد لا بد أن يكون جهداً مستمراً كي تتحقق غاياته الكبرى. "وعِلم البشر هو حصول صورة المعلوم في ذواتهم بعد أن لا تكون حاصلة، فهو كله مكتسب."[(١٩)] إن العلم بهذه الصورة يمكنه أن يزيد من القوة العقلية للإنسان، وهو هدف أساسي من أهدافه العليا، يقول: "إن النفس الناطقة للإنسان، إنما توجد فيه بالقوة. وأن خروجها من القوة إلى الفعل إنما هو بتجدد العلوم والادراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فتكون ذاتاً روحانية، وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلاً فريداً. والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علميٌّ مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً."[(٢٠)]

٣. العلم وتقوية العقل:

وفي مقام آخر، وحول أثر العلوم في قوة العقل، يأخذ الكتابة مثالاً من بين الصنائع الأكثر إفادة؛ لأنها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع الأخرى. "وبيانه أن في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظية في الخيال، ومن الكلمات اللفظية في الخيال إلى المعاني التي في النفس، فهو ينتقل أبداً من دليل إلى دليل، ما دام ملتبساً بالكتابة. وتتعود النفس ذلك دائماً، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلة إلى المدلولات، وهو معنى النظر العقليّ الذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة عقل، ويحصل به مزيد فطنة وكَيْس في الأمور؛ لما تعوّدوه من ذلك الانتقال."[(٢١)]

---

(١٩) المرجع السابق، ص٥٠٧.

(٢٠) المرجع السابق، ص٤٦٦.

(٢١) المرجع السابق، ص٤٦٧.

وفي السياق نفسه، يبيّن ابن خلدون أثر العلم في تقوية الذكاء عند الإنسان، فيقول: "وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الأحوال العادية تزيد الإنسان ذكاءً في عقله، وإضاءة في فكره، بكثرة الملكات الحاصلة للنفس، ... وأن النفس إنما تنشأ بالإدراكات وما يرجع إليها من الملكات، فيزدادون بذلك كَيْساً؛ لما يرجع إلى النفس من الآثار العلمية."[٢٢]

٤. العلم والحضارة:

وفي موضوع من أكثر الموضوعات أهمية، يربط ابن خلدون بين العلم والحضارة برابط متين، عندما يؤكد أن العلم إنما يزهو ويزدهر كلما كانت حضارة ذلك البلد مزدهرة، فالعلم والمعرفة وشتّى الصنائع مرتبطة بقوة الحضارة وتجذّرها في المجتمع. وعلى قدر عمران البلد تكون جودة الصنائع للتأنق فيها يومئذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة. وأما العمران البدويّ، أو القليل، فلا يحتاج من الصنائع إلا البسيط، لا سيما المستعمل في الضروريات، من: نجار، أو حداد، أو خياط، أو حائك، أو جزار.[٢٣] ويُفصِّل في ذلك أكثر فيقول: "وإذا زخر بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، كان من جملتها التأنق في الصنائع واستجادتها، فكملت بجميع متمماتها، وتزايدت صنائع أخرى معها مما تدعو إليه عوائد الترف وأحواله، وقد تنتهي هذه الأصناف إذا استبحر العمران إلى أن يوجد فيها كثير من الكمالات، ويتأنق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في المصر لمنتحلها. بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال؛ لما يدعو إليه الترف في المدينة."[٢٤]

بل إن رسوخ الصنائع في الأمصار إنما هو برسوخ الحضارة وطول أمدها. والسبب في ذلك ظاهر، كما يقول، وهو أن هذه كلها عوائد للعمران. والعوائد إنما ترسخ بكثرة التكرار وطول الأمد، فتستحكم صبغة ذلك وترسخ في الأجيال. وإذا

(٢٢) المرجع السابق، ص٤٧٢.
(٢٣) المرجع السابق، ص٤٣٧.
(٢٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

استحكمت الصبغة عسر نزعها. ولهذا فإنّا نجد في الأمصار التي كانت استبحرت في الحضارة، لما تراجع عمرانها وتناقص، بقيت فيها آثار من هذه الصنائع ليست في غيرها من الأمصار المستحدثة العمران، ولو بلغت مبالغها في الوفور والكثرة، وما ذاك إلا لأن أحوال تلك القديمة العمران مستحكمة راسخة بطول الأحقاب، وتداول الأحوال وتكررها، وهذه لم تبلغ بعد.(٢٥)

وحول موضوع العلوم تحديداً، فإن الرجل يؤكد أنها إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة. "إن تعليم العلم من جملة الصنائع، وأن الصنائع إنما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف، تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة؛ لأنه أمر زائد على المعاش. فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الإنسان، وهي العلوم والصنائع."(٢٦) ويضرب لذلك مثالاً حول أسواق العلم بالمغرب عندما كسدت؛ لتناقص العمران، وانقطاع سند العلم والتعليم.(٢٧)

٥. العلم والعمل:

إن العلم عند ابن خلدون مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعمل والحياة التطبيقية، "والعلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة، هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف. وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم، حتى يقع العمل ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ الملكة، ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة. فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النُّظَّار، والمطلوب إنما هو العلم الحالي الناشئ عن العادة."(٢٨)

---

(٢٥) المرجع السابق، ص٤٣٨.
(٢٦) المرجع السابق، ص٤٧٣.
(٢٧) المرجع السابق، ص٤٧٥.
(٢٨) المرجع السابق، ص٤٩٨.

٦. الغاية من العلم:

أما الغاية العظمى من العلم عند ابن خلدون، فتتمثل في تعميق التوحيد والإيمان بالله سبحانه وتعالى؛ إذ إن المطلوب في التكاليف كلِّها حصولُ ملكة راسخة في النفس، ينشأ عنها علمٌ اضطراريٌّ للنفس هو التوحيد، وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة، وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية. ويُفصِّل في الإيمان بعد ذلك أنه أصل التكاليف كلها وينبوعها، وأنه ذو مراتب: أولها التصديق القلبيّ الموافق لِلّسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبيّ، وما يتبعه من العمل، مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح.[٢٩]

٧. ضرورة التخصص في العلم:

يؤكد ابن خلدون على قضية هامة تتعلق بضرورة التخصص في العلم، وعدم الإبقاء على الحالة الهلامية عند تلقي العلم، بل ينبغي أن يعرف طالب العلم أنَّ له وجهةً معينة لا بُدَّ أن يوصلها إلى مرامها، ويحقق أهدافه من خلالها. فَتَحْتَ عنوان: (في أنَّ من حصلت له ملكة في صناعة فَقَلَّ أنْ يجيد بعدها ملكة في أخرى)، يقول: "ومثال ذلك الخياط إذا أجاد ملكة الخياطة وأحكمها، ورسخت في نفسه، فلا يجيد من بعدها ملكة النجارة أو البناء إلا أن تكون الأولى لم تستحكم بعد، و لم ترسخ صبغتها. والسبب في ذلك، أن الملكات صفات للنفس وألوان، فلا تزدحم دفعة، ومن كان على الفطرة كان أسهل لقبول الملكات وأحسن استعداداً لحصولها، فإذا تلونت النفس بالملكة الأخرى، وخرجت عن الفطرة ضعف فيها الاستعداد باللون الحاصل من هذه الملكة، فكان قبولها للملكة الأخرى أضعف. وهذا بَيِّنٌ يشهد له الوجود، حتى إن أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة. ومن حصل منهم على ملكة علم من العلوم، وأجادها في الغاية، فقلّ أن يجيد ملكة علم آخر على نسبته، بل يكون مقصِّراً فيه إن طلبه، إلا في الأقل النادر من الأحوال. ومبنى سببه على الاستعداد، وتلوينه بلون الملكة الحاصلة في النفس."[٣٠]

(٢٩) المرجع السابق، ص٤٩٨-٤٩٩.

(٣٠) المرجع السابق، ص٤٤١-٤٤٢.

ويحث ابن خلدون المعلّم على بعض المذاهب الجميلة والطرق الواجبة في التعليم، المتمثلة في أنْ لا يُخْلَطَ على المتعلّم علمان معاً، فإنه حينئذ قلَّ أن يظفر بواحد منهما. ويوضح ذلك بأنَّ في هذا النهج تقسيم البال وانصرافه عن كل واحد منهما إلى تفهم الآخر، فيستغلقان معاً ويستصعبان، ويعود منهما بالخيبة. وإذا تفرغ الفكر لتعليم ما هو بسبيله مقتصراً عليه، فربما كان ذلك أجدر بتحصيله.(٣١) وفي مقام آخر، وفي أثناء حديثه عن المنظوم والمنثور من الشعر يذكر أنه لا تتفق الإجادة فيهما معاً إلا للأقل؛ والسبب في ذلك أنه ملكة في اللسان، فإذا سَبَقَتْ إلى محلّه مَلَكَةٌ أخرى، قصرت بالمحلّ عن تمام الملكة اللاحقة.(٣٢)

رابعاً: العلوم:

١. العلوم ضرورية وشريفة:

يقسم ابن خلدون العلوم بشكل عامٍّ إلى: ضروريّ وشريف. ويذكر أنَّ الصنائع في النوع الإنسانيّ كثيرة؛ لكثرة الأعمال المتداولة في العمران. فهي من الكثرة بحيث تشذ عن الحصر، ولا يأخذها العَدُّ. إلا أنَّ منها "ما هو ضروريّ في العمران أو شريف في الموضوع، فنخصها في الذكر ونترك ما سواها: فأما الضروريّ، فكالفلاحة، والبناء، والخياطة، والنِّجارة، والحياكة. وأما الشريفة بالموضوع، فكالتوليد، والكتابة، والوراقة، والغناء، والطِّب."(٣٣) وأما سبب كون هذه شريفة فلأن كل هذه الصنائع الثلاث داع لمخالطة الملوك والأعاظم في خلواتهم ومجالس أنسهم، فلها بذلك شرف ليس لغيرها.(٣٤)

---

(٣١) المرجع السابق، ص٦١١.
(٣٢) المرجع السابق، ص٦٤٦.
(٣٣) المرجع السابق، ص٤٤٢.
(٣٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٢. أصناف العلوم الواقعة في العمران:

يقسم ابن خلدون العلوم من حيث وسيلة الحصول عليها إلى نوعين: طبيعيّ ونقليّ أو وضعيّ. فهو يقول: "إنّ العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبيعيّ للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقليّ يأخذه عَمَّن وضعه. والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية، وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل، إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول."(٣٥)

٣. أصناف العلوم العقلية:

للعلوم العقلية عند ابن خلدون أصناف متعددة: "الأول: علم المنطق، وهو علم يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة. وفائدته تمييز الخطأ من الصواب فيما يلتمسه الناظر في الموجودات وعوارضها؛ ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نفياً وثبوتاً بمنتهى فكره. ثمّ النظر بعد ذلك عندهم، إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية والمكوَّنة عنها، من: المعدن، والنبات، والحيوان، والأجسام الفلكية، والحركات الطبيعية، أو النفس التي تنبعث عنها الحركات، وغير ذلك. ويسمى هذا الفن بالعلم الطبيعيّ، وهو العلم الثاني منها. وإما أن يكون النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي، وهو العلم الثالث منها. والعلم الرابع وهو النظر في المقادير،" ويشتمل على أربعة علوم، وتسمى التعاليم، وهي: علم الهندسة، وعلم الحساب (الارتماطيقي)، وعلم الموسيقى، وعلم الهيئة (الفلك).(٣٦)

(٣٥) المرجع السابق، ص٤٧٤.
(٣٦) المرجع السابق، ص٥٣٢-٥٤٠.

خامساً: عملية التعليم:

١. التعليم صناعة من الصناعات:

إن التعليم صناعة من الصناعات كما يذكر عنواناً بذلك "في أن تعليم العلم من جملة الصنائع."[٣٧] ويفهم من ذلك أن مهنة التعليم لا يمكن أن تكون من زاوية نظرية مجردة، وإنما تقوم على التجريب والتدريب والخبرة العملية؛ إذ لا يمكن أن تتعلم الصناعة إلا بالممارسة والمران الطويل. وفي نظره أنّ التعليم فنٌّ من الفنون المكتسبة بالجهد المتواصل والخبرة المستمرة. إن ابن خلدون لا يقتصر في التعليم على إيصال الفكرة فحسب، وإنما تحتاج العملية التربوية عنده إلماماً وتفنناً وإتقاناً. إن الحذق في العلم -كما يقول- هو: "التفنُّن فيه، والاستيلاء عليه، وإنما هو بحصول ملكة في الإحاطة بمبادئه وقواعده، والوقوف على مسائله، واستنباط فروعه من أصوله. وما لم تحصل هذه الملكة لم يكن الحذق في ذلك الفن المتناول حاصلاً."[٣٨]

٢. منهجية التعليم:

وللتعليم منهجية علمية موضوعية عند ابن خلدون. فعلى من يمارس عملية التعليم أنْ يوحِّد العطاء في موضوع محدَّد، أو في حقل من حقول العلم واحد، ولا ينتقل إلى غيره قبل إتقانه وإتمام المقرر فيه، يقول حول ذلك: "ولا يخلط مسائل الكتاب بغيرها حتى يعيَهُ من أوله إلى آخره، ويُحَصِّل أغراضه، ويستولي منه على ملكة بها ينفذ في غيره."[٣٩] ويُحدِّد سبب ذلك أنَّ المتعلِّم إذا حصَّل ملكة ما في علم من العلوم استعد بها لقبول ما بقي، وحصل له نشاط في طلب المزيد والنهوض إلى ما فوق حتى يستولي على غايات العلم، وإذا خلط عليه الأمر عجز عن الفهم، وأدركه الكلال، وانطمس فكره، ويئس من التحصيل، وهجر العلم والتعليم.[٤٠]

(٣٧) المرجع السابق، ص٤٦٩.
(٣٨) المرجع السابق، ص٤٦٩.
(٣٩) المرجع السابق، ص٦١١.
(٤٠) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

هذا مع تأكيده على عدم الإسهاب والإطالة غير الضرورية في علم من العلوم، أو إيجاد فجوات زمنية قد تساعد على عدم ترابط جزئيات العلم لدى الطالب. وبـذلك يؤكد أنه ينبغي أن لا يطول المعلم على المتعلم في الفن الواحد والكتاب الواحد بتقطيع المجالس وتفريق ما بينها؛ لأنه ذريعة إلى النسيان، وانقطاع مسائل الفن بعضها من بعض، فيعسر حصول الملكة بتفريقها، ... لأن الملكات إنما تحصل بتتابع الفعل وتكراره، وإذا تنوسي الفعل تنوسيت الملكة الناشئة عنه.(٤١)

٣. التطبيقات التربوية والممارسات التعليمية:

وهنا سيتم التطرق إلى مسألتين أساسيتين: الأولى أهم الوسائل التعليمية المستخدمة، التي يرى ابن خلدون أنها ناجحة في ممارسة العملية التربوية، ثم أهم أساليب التدريس التي أكَّد عليها في سياق نظريته التربوية لتحقيق أهداف العملية التعليمية بنجاح.

إن أنجع الطرق والوسائل التعليمية عند ابن خلدون، هي ما كانت من لقاء العلماء والمشايخ والأدباء وسائر المعلمين مباشرة تماماً، كما تلقَّى العلوم هو نفسه في بلاد المغرب؛ وذلك لأن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين أشدُّ استحكاماً وأقوى رسوخاً.(٤٢) ويؤكد ذلك بقوله: إنَّ الطالب: "يصحِّح معارفه، ويميزها عن سواها، مع تقوية ملكته بالمباشرة والتلقين وكثرتهما من المشيخة عند تعددهم وتنوعهم."(٤٣) فهو لا يقتصر على عدد محدد من العلماء والمشايخ والمعلمين، إنما يشير إلى ضرورة تنوع المعلمين بتنوع معارفهم، وتنوع أساليبهم ومناهجهم في التدريس، فتتنوع الخبرات المستفادة منهم، وتتوسع آفاق طلبة العلم باختلاف ما يتلقون.

والرحلة ضرورية عند ابن خلدون بوصفها وسيلة من وسائل كسب العلم؛ إذ تدل على الهمة، والإرادة القوية، والعزيمة المتينة، والجدة في طلب العلم. والسبب في

(٤١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤٢) المرجع السابق، ص٦١٨.
(٤٣) المرجع السابق، ص٦١٨.

ذلك -كما يقول: إن البشر يأخذون معارفهم وأخلاقهم وما ينتحلونه من المذاهب والفضائل تارة علماً وتعليماً وإلقاءً، وتارة محاكاة وتلقيناً بالمباشرة. إلا أن حصول الملكات عن المباشرة والتلقين عن طريق الرحلة ولقاء العلماء يكون أشدَّ استحكاماً في العقل، وأقوى رسوخاً في الذهن.(٤٤) والرحلة لا بد منها في طلب العلم؛ وذلك لاكتساب الفوائد والكمال بلقاء المشايخ ومباشرة الرجال.(٤٥)

إن من أهم أساليب التدريس عند ابن خلدون، التلقين المباشر بين المعلم والمتعلِّم؛ لما في التلقي من استفادة سريعة للمسألة، ولما فيها من سهولة في إيصال المعلومة. أما طريقة ذلك فيرى أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج، شيئاً فشيئاً وقليلاً قليلاً، يُلقى عليه أولاً مسائلُ من كلِّ باب من الفن هي أصول ذلك الباب.(٤٦) لكن ابن خلدون لم يقصد أبداً التلقين غير الواعي، بل المبنيّ على الشرح والتوضيح؛ لذلك نجده يؤكد أنَّ على المعلم أن يقرب للمتعلم في شرح المسائل المتقدمة الذكر على سبيل الإجمال، بل ويراعى في ذلك قوة عقله، واستعداده لقبول ما يورد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم.(٤٧)

بل يؤكد مرة أخرى على ضرورة أن لا يُترَك الطالب دون توضيح وشرح إلى مستوى عال، يؤهله للوصول إلى مرتبة الحصول على ملكة العلم في ذاك الفن. وهنا يرى ابن خلدون أن على المعلم أن يرجع بالطالب إلى الفن ثانية، فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، "ويستوفي الشرح والبيان، ويخرج عن الإجمال، ويذكر له ما هنالك من الخلاف ووجهه، إلى أن ينتهي إلى آخر الفن، فتجود ملكته. ثم يرجع به وقد شدا، فلا يترك عويصاً ولا مبهماً ولا منغلقاً إلا وضَّحَه، وفتح له مقفله، فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته. هذا وجه التعليم المفيد، وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاثة تكرارات."(٤٨)

---

(٤٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤٥) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤٦) المرجع السابق، ص٦١٠.
(٤٧) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤٨) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

لكن ابن خلدون لم يقتصر على هذا الأسلوب من أساليب التدريس، بل ركز على أهمية المحاورة والمناظرة والمفاوضة، وعدم الاقتصار على عملية التلقين في الشرح، يقول في هذا المقام: "وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية، فهو الذي يقرِّب شأنها، ويحصِّل مرامها، فتجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتاً لا ينطقون، ولا يفاوضون، وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة."(٤٩)

وهو لا يُقَلِّل من شأن الحفظ، فإنّ من المفيد الإكثار من الحفظ في المتون العربية؛ لما في ذلك من شحذ للعقل، وصقل للسان، وكل ذلك مرتبط أساساً بمدى قوة ملكة علم الطالب، وبذلك فإنه "لا بد من كثرة الحفظ، لمن يروم تعلم اللسان العربي، وعلى قدر جودة المحفوظ وطبقته في جنسه وكثرته من قلته، تكون جودة الملكة الحاصلة عنه للحافظ."(٥٠) ويؤكد على ما تقدم أنه "بارتقاء المحفوظ في طبقته من الكلام، ترتقي الملكة الحاصلة؛ لأن الطبع إنما ينسج على منوالها، وتنمو قوة الملكة بتغذيتها. وذلك أن النفس، وإن كانت في جبلتها واحدة بالنوع، فهي تختلف في البشر بالقوة والضعف في الإدراكات."(٥١)

ويرى ابن خلدون ضرورة التدرج في إيصال العلم إلى مختلف الطلبة؛ لما لذلك من أثر كبير في ترسيخ المعارف، لا سيما تلك التي تحتاج إلى مهارة وفن وصناعة، يقول: "ولا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركَّباتها من القوة إلى الفعل بالاستنباط شيئاً فشيئاً على التدريج حتى تكمل. ولا يحصل ذلك دفعة، وإنما يحصل في أزمان وأجيال؛ إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة، لا سيما في الأمور الصناعية، فلا بدَّ له إذاً من زمان."(٥٢) وفي مقام آخر يبين أن منهج التدرج يتوافق مع طبيعة فكر الإنسان المبنيّ على تقبُّل الأشياء شيئاً فشيئاً حتى تكتمل الصورة جميعاً. إن فكر

(٤٩) المرجع السابق، ص٤٣٢.
(٥٠) المرجع السابق، ص٦٥٦.
(٥١) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٥٢) المرجع السابق، ص٤٣٦.

الإنسان ونظره: "يتوجه إلى واحد من الحقائق، وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق العوارض بتلك الحقيقة ملكة له، فيكون حينئذٍ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً."(٥٣)

وعلى الرغم مما تقدم، فإنّ ابن خلدون يرى أن تعلم بعض العلوم يكون أنجع إذا كان كُلاً في المقام الأول فجزءاً؛ لما في ذلك من إتاحة فرصة انطباع الصورة الذهنية في العقل قبلاً، ثم يتم بعد هذا التفصيل للأجزاء. ويأخذ مثالاً هنا كيفية تعليم الخط بالأندلس والمغرب، في أنه لا يتم بتعليم كل حرف بانفراده، على قوانين يلقيها المعلم للمتعلم، "وإنما يتعلم بمحاكاة الخط من كتابة الكلمات جملة. ويكون ذلك من المتعلم ومطالعة المعلم له إلى أن يحصل له الإجادة، ويتمكن في بنائه الملكة، فيسمى مُجيداً."(٥٤) وليس في ذلك تناقض، فكلا الأسلوبين يتناسبان مع نوعية محددة من مختلف العلوم بطبيعة مفرداتها ومحتواها.

وفي سياق مشابه يرى أن التعليم ينبغي أن يكون فيه يسر في الطرح، ويسر في اختيار الكمِّ العلميّ المطلوب، وذلك مرتبط أساساً بفكرة ضرورة التدرج عند تقديم العلم للطلبة، يقول في ذلك: "ولو اقتصر المعلمون بالمتعلمين على المسائل المذهبية فقط لكان الأمر دون ذلك بكثير، وكان التعليم سهلاً ومأخذه قريباً، ولكنه داءٌ لا يرتفع؛ لاستقرار العوائد عليه، فصارت كالطبيعة التي لا يمكن نقلها أو تحويلها."(٥٥)

وعند شرح مختلف المسائل للمتعلم يرى ابن خلدون ضرورة مراعاة طاقة المتعلم، وطبيعة استعداداته المختلفة؛ كي يقع العلم على من يطلبه بالقدر الذي يحتمله؛ لذلك نراه يؤكد أنه ينبغي أن: "يراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يورد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم."(٥٦) بل نجده

(٥٣) المرجع السابق، ص٤٦٩، وانظر أيضاً ص٦١٠.
(٥٤) المرجع السابق، ص٤٥٤.
(٥٥) المرجع السابق، ص٦٠٥.
(٥٦) المرجع السابق، ص٦١٠.

يؤكد على مفهوم طاقة الطالب بقوله: "ولا ينبغي للمعلم أن يزيد متعلّمه على فهم كتابه الذي أكبّ على التعلم منه بحسب طاقته حتى يعيَه من أوَّله إلى آخره."(٥٧)

ولا يمكن أن يكون التعليم نظرياً فحسب ما دام المقصد منه هو العمل والتطبيق في الحياة؛ لتحقيق أهداف الإنسان المختلفة، ومن أهمها: مسألة العمران البشري. وبما أن العلم صناعة من جملة الصناعات -كما أكَّد ذلك من قبل- فإن الصناعة بحاجة إلى تطبيق وتجربة حتى ترسخ لدى طالبها، يقول حول ذلك: "اعلم أن الصناعة هي ملكة في أمر عمليٍّ فكريٍّ، وبكونه عمليّاً هو جسمانيٌّ محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة، نقلها بالمباشرة أوعب لها وأكمل؛ لأن المباشرة في الأحوال الجسمانية المحسوسة أتمّ فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرره مرة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة.(٥٨) وتأكيداً على ذلك يؤمن ابن خلدون أن نقل المعاينة أوعب وأتمّ من نقل الخبر والعلم. فالملكة الحاصلة عنه أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة على الخبر.(٥٩) وفي مقام آخر يصرح بأن التجربة تُنَمِّي من العقل الذي يستقبل العلم، ومن ثمّ تُرَسِّخ المعرفة بشكل أدقّ، فهو يقول: "والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علميّ مستفاد من تلك الملكة؛ فلهذا كانت الحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً."(٦٠)

ويحمل ابن خلدون بأسلوب واضح غير مسبوق، وبلغة شديدة على كل معلِّم يستخدم الشدة على المتعلمين أسلوباً في المعاملة، وربما يعتقد أنه أسلوب ناجح في التعليم أو تعديل السلوك، بل ويرى أنَّ إرهاف الحدِّ في التعليم مُضِرٌّ بالمتعلِّم، سيما في أصاغر الولد؛ لأنه من سوء الملكة كما يعتقد.(٦١) ويوضح ذلك الأثر السلبي في عقلية المتعلم ونفسيته مستقبلاً، بل وفي شخصيته كلها، فهو يقول: "من كان مرباه بالعسف

(٥٧) المرجع السابق، ص٦١١.
(٥٨) المرجع السابق، ص٤٣٦.
(٥٩) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٦٠) المرجع السابق، ص٤٦٦.
(٦١) المرجع السابق، ص٦١٧

والقهر من المتعلِّمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها، ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره؛ خوفاً من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلّمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخُلُقاً."(٦٢) ويرى ابن خلدون أنّ مثل هذا الأسلوب يعيق الإنسان عن فهم ذاته وكيانه وحقيقة إنسانيته المطلوبة لتحقيق غاية وجوده في الحياة، المتمثلة في تحقيق العمران البشري. وفي ضوء ذلك، يؤمن ابن خلدون أنَّ هذا المنهج يساعد المتعلم على إفساد معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله. وصار عيالاً على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غاياتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين.(٦٣)

سادساً: المنهاج: الأهداف، والمحتوى، واللغة المعتمدة:

١. مقاصد التأليف:

يحدد ابن خلدون أن المناهج التعليمية لا بد لها من غايات واضحة لدى واضعيها، ولدى المنتفعين منها. وهو بذلك يرى أن الناس قد حصروا مقاصد التأليف للمناهج، التي ينبغي اعتمادها، بل وإلغاء ما سواها، في سبع غايات:

أولها: استنباط العلم بموضوعه، وتقسيم أبوابه وفصوله، وتتبُّع مسائله، أو استنباط مسائل ومباحث تعرض للعالم المحقق، ويحرص على إيصاله بغيره؛ لتعمَّ المنفعة به، فيودع ذلك بالكتاب في المصحف، لعل المتأخر يظهر على تلك الفائدة.

وثانيها: أن يقف على كلام الأوّلين وتآليفهم، فيجدها مستغلقة على الأفهام، ويفتح الله له في فهمها، فيحرص على إبانة ذلك لغيره ممن عساه يستغلق عليه؛ لتصل الفائدة إلى مستحقها.

---

(٦٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٦٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وثالثها: أن يعثر المتأخر على غلط أو خطأ في كلام المتقدمين، ممن اشتُهِر فضله، وبَعُد في الإفادة صيته، ويستوثق في ذلك بالبرهان الواضح الذي لا مدخل للشك فيه، فيحرص على إيصال ذلك لمن بعده.

ورابعها: أن يكون الفنُّ الواحد قد نقصت منه مسائل أو فصول، بحسب انقسام موضوعه، فيقصد المطلع على ذلك أن يتمم ما نقص من تلك المسائل؛ ليكمل الفن بكمال مسائله وفصوله، ولا يبقى للنقص فيه مجال.

وخامسها: أن تكون مسائل العلم قد وقعت غير مرتبة في أبوابها ولا منتظمة، فيقصد المطلع على ذلك أن يرتبها ويهذبها، ويجعل كل مسألة في بابها.

وسادسها: أن تكون مسائل العلم مفرقة في أبوابها من علوم أخرى، فيتنبه بعض الفضلاء إلى موضوع ذلك الفن وجميع مسائله، فيفعل ذلك، ويظهر به فن ينظمه في جملة العلوم التي ينتحلها البشر بأفكارهم.

وسابعها: أن يكون الشيء من التآليف التي هي أمهات للفنون مطولاً مسهباً، فيقصد بالتآليف تلخيص ذلك بالاختصار، والإيجاز، وحذف المتكرر إن وقع، مع الحذر من حذف الضروريّ؛ لئلا يُخِلَّ بمقصد المؤلف الأول.[٦٤]

٢. كثرة التآليف في العلوم عائقة عن التحصيل:

يؤمن ابن خلدون أن المناهج ليست غاية في حد ذاتها، بل هي وسيلة لتحقيق الغايات التعليمية المتمثلة بالفهم الدقيق لتفصيلات مختلف المعارف والعلوم، والعمل بمقتضاها؛ لذلك لا يرى ضرورة للإكثار من المؤلفات في العلم الواحد، إلا إذا اقتضت تفصيلاته ذلك. بل يؤكد أن في ذلك مضرة للمتعلِّم؛ لما تستجلب له من صعوبات في الفهم وربط المعاني والأفكار، يقول في ذلك: "إنه مما أضر بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته، كثرة التآليف واختلاف الاصطلاحات في التعليم، وتعدد طرقها، ثم مطالبة المتعلم والتلميذ باستحضار ذلك، وحينئذٍ يسلم له منصب التحصيل،

(٦٤) المرجع السابق، ص٦٠٧-٦٠٩.

فيحتاج المتعلم إلى حفظها كلّها، أو أكثرها، ومراعاة طرقها."[٦٥] ويسوّغ ذلك أنه لا يمكن أن يفي عمر المتعلِّم بما كتب في صناعة واحدة إذا تجرد لها، فيقع القصور- ولا بد- دون رتبة التحصيل.[٦٦] ويمكن أن تُفهم فكرة ابن خلدون هذه على أن اهتمامه الرئيس هو في الإلمام بالعلم الواحد بأقل القراءات؛ وذلك لاهتمامه الأكبر بالغاية من ذلك، وهي التمثل بما تمَّ تعلمه، ثم ضرورة توظيفه لخدمة فكرته المحورية حول القيام بمهمة العمران البشريّ، بوصفها غاية عظمى للحياة الإنسانية.

٣. كثرة الاختصارات الموضوعة في العلوم مخلة بالتعليم:

يرفض ابن خلدون الاختصارات المؤدية إلى قصور فهم أو قلة علم، وذلك لا يمكن أن يخدم الغاية من العلم. فهي إما أن تخلق خللاً في التطبيق وخرقاً في الإنجاز، أو أنها، على الأقل، ستنتج علماً ناقصاً يؤدي إلى جهالة مؤذية؛ لذلك نجده ينتقد كثيراً بعض المتأخرين الذين أخذوا يختصرون الطرق والأنحاء في العلوم، يولعون بها كما يقول: "ويُدوِّنون منها برنامجاً مختصراً في كل علم يشتمل على حصر مسائله وأدلتها باختصار في الألفاظ، وحشو قليل منها بالمعاني الكثيرة من ذلك الفن، فصار ذلك مخلاً بالبلاغة، وعسيراً على الفهم."[٦٧]

٤. العلم والقرآن بوصفهما منهجين:

يرى ابن خلدون أن أُسَّ المناهج التي ينبغي أن لا تفارق منهجاً منها هو تعلم القرآن الكريم؛ لما فيه من أساس لبناء التوحيد، الذي يُعدُّ الغاية العظمى للتعلم، كما تقدم ذكره. إن تعليم القرآن لِلوِلْدان شعار من شعائر الدين، "أخذ به أهل المِلَّة، ودرجوا عليه في جميع أمصارهم؛ لما يسبق فيه إلى القلوب من رسوخ الإيمان وعقائده من آيات القرآن، وبعض متون الحديث."[٦٨] بل يعتقد ابن خلدون أن تعلم القرآن هو

(٦٥) المرجع السابق، ص٦٠٥.
(٦٦) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٦٧) المرجع السابق، ص٦٠٩.
(٦٨) المرجع السابق، ص٦١٤.

أساس بناء ملكات العلم كلها؛ لذلك يرى أن القرآن "صار أصل التعليم الذي ينبني عليه ما يحصل بعده من الملكات. وسبب ذلك أن تعليم الصِّغر أشدُّ رسوخاً، وهو أصلٌ لما بعده؛ لأن السابق الأول للقلوب كالأساس للملكات، وعلى حسب الأساس وأساليبه يكون حال ما ينبني عليه."(٦٩)

٥. اللغة العربية قبل أي لغة:

يرى ابن خلدون أهمية قصوى لتعلم اللغة العربية قبل أي لغة أخرى. ويرى أن العُجْمَة إذا سبقت إلى اللسان قصرت بصاحبها في تحصيل العلوم عن أهل اللسان العربي. والسر في ذلك كما يرى "أن مباحث العلوم كلَّها إنما هي في المعاني الذهنية والخيالية، من بين العلوم الشرعية، التي هي أكثر مباحثها في الألفاظ وموادها من الأحكام المتلقاة من الكتاب والسنة ولغاتها المؤدية لها، وهي كلها في الخيال، وبين العلوم العقلية، وهي في الذهن. واللغات إنما هي ترجمان عما في الضمائر من تلك المعاني، يؤديها بعض إلى بعض بالمشافهة في المناظرة والتعليم، وممارسة البحث بالعلوم لتحصيل ملكتها بطول المران على ذلك. والألفاظ واللغات وسائط وحجب بين الضمائر، وروابط وختام عن المعاني. ولا بد في اقتناص تلك المعاني من ألفاظها لمعرفة دلالاتها اللغوية عليها."(٧٠)

سابعاً: النظام التعليمي:

١. التعليم الخاص والتعليم العام:

يؤكد ابن خلدون هنا أن عملية التعلم والتعليم، والعملية التربوية بشكل عام، هي واحدة من مهمات الدولة الرئيسة؛ إذ لا يمكن للدولة أن تتقدم إلا بنظام تربويّ قويّ تشرف عليه بشكل مباشر، وتولي له أهمية واضحة، وهو ما يعرف بالتعليم العام أو

---

(٦٩) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٧٠) المرجع السابق، ص٦٢١-٦٢٢.

الرسميّ. وربما لا يلغي ذلك دور المؤسسات الخاصة للتعليم، ولكنه يؤكد على الدور الرسمي فيه بما هو واجب على الدولة القيام به على أكمل وجه، يقول: "إن الصنائع وإجادتها إنما تطلبها الدولة، فهي التي تنفق سوقها، وتوجه الطلبات إليها. وما لم تطلبه الدولة، وإنما يطلبها غيرها من أهل المصر، فليس على نسبتها؛ لأن الدولة هي السوق الأعظم، وفيها نفاق كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق فيها كان أكثرياً ضرورة. والسوقة وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة."[٧١] وبذلك فإنه بقدر اهتمام الدولة بالعلم والتعليم وجودته يكون ما تنجزه وتحققه في الأجيال القادمة.

٢. مؤسسات التعليم:

يذكر ابن خلدون نموذجاً من نماذج المؤسسات التعليمية، وهي مؤسسات التأليف والدواوين، وكيف ينبغي أن تكون علاقتها بالدولة والحضارة، وهي ما يقابل المكتبات العامة في زماننا. ويرى أن الاهتمام بمثل هذه المؤسسات يكون بقدر اتساع الدولة وتصاعد عمرانها. وكانت العناية قديماً بالدواوين العلمية والسجلات في نَسْخِها وتجليدها وتصحيحها بالرواية والضبط. وكان سبب ذلك، كما يرى، "ما وقع من ضخامة الدولة وتوابع الحضارة. وقد ذهب ذلك لهذا العهد بذهاب الدولة وتناقص العمران، بعد أن كان منه في الملة الإسلامية بحر زاخر في العراق والأندلس؛ إذ هو كله من توابع العمران، واتساع نطاق الدولة، ونفاق أسواق ذلك لديهما. فكثرت التآليف العلمية والدواوين، وحرص الناس على تناقلها في الآفاق والأعصار، فانتُسِخَتْ وجُلِّدَتْ، وجاءت صناعة الورَّاقين المعانين للانتساخ والتصحيح والتجليد وسائر الأمور الكتبية والدواوين، واختصت بالأمصار العظيمة العمران."[٧٢] وبذلك فإنه يذكر تحديداً مؤسسات السجلات التي تعنى بانتساخ العلوم، ومؤسسات الرسائل

(٧١) المرجع السابق، ص٤٤٠.
(٧٢) المرجع السابق، ص٤٦٠.

السلطانية التي تعنى بالمكاتبة والمراسلة، ومؤسسات التآليف التي تهتم بزيـادة الكـمّ المعرفيّ، وأن ذلك كلّه يتطور بقَدْر تطور العمران في مختلف الأمصار.

٣. البيئة وأثرها في العلم والتَّعلُّم والتعليم:

كان ابن خلدون دقيقاً عندما ربط بين تقدُّم العلم والتعليم، وطبيعة بيئة البلـد المتمثلة في مستوى عمرانها وتقدم حضارتها. وبذلك فهو يرى أنه كلما كانت البيئـة حضارية، ومتقدمة في عمرانها أثَّر ذلك إيجابياً في المستوى العلمي لذلك البلد؛ لذا "فإن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة؛ لأنه أمر زائد على المعاش."(٧٣)

ويوضح هذه المسألة بمثال على ذلك، وهو حال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، "لما كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانهـا، وابْـذَعَرَّ سكَّانها، انطوى ذلك البساط عليه جملة، وفُقِدَ العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام."(٧٤)

خاتمة:

من خلال هذا العرض تتضح أهم معالم الفكر التربويّ عند ابن خلدون. فقد قدم تفصيلات كثيرة في مقدمته المشهورة، وتطرق إلى أهم القضايا المتعلِّقة بالعملية التربوية وعناصرها المختلفة: الطالب، والمعلِّم، والمنهاج، والوسائل، والأسـاليب التعليميـة، والبيئة، والإدارة. وقد تحدث ابن خلدون عن هذه العوالم بدقة في الطرح، وكثير من التفصيل، مع ربط واضح بمجريات الأحداث التاريخية في عصره وما سبقه.

---

(٧٣) المرجع السابق، ص٤٧٣، وانظر أيضا ص٤٣٧، ٤٣٨، ٤٧٥.

(٧٤) المرجع السابق، ص٤٧٣.

وقد سبق ابن خلدون في بعض الأفكار التربوية، علماء في التربية كثيرون، من أمثال: محمد بن سحنون (ت ٢٥٦هـ)، وأبي الحسن القابسي (ت ٤٠٣هـ)، الإمام يوسف بن عبد البر (ت ٤٦٣هـ)، وأبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، وبرهان الإسلام الزرنوجي (ت ٥٩٣هـ)، وبدر الدين بن جماعة (ت ٧٣٣هـ) وغيرهم، إلا أن ابن خلدون قد تميز عنهم بمسألتين أساسيتين:

الأولى: أن ابن خلدون قد طرح أفكاره التربوية بعمق واضح، وتفصيل كبير لكثير من جزئيات التربية والتعليم؛ مما يتيح للباحث فرصة ليضع أفكار الرجل في سياق فكر تربويّ بَيِّن، ونظرية تربوية قابلة للدراسة والتحليل.

الثانية: أنه وضع أفكاره في سياق فكر أكبر وأعم من المنظومة التربوية الكبرى في أي بلد من البلدان، وذلك عندما أراد لفكره التربوي أن يكون في إطار الفكر العمراني للبشرية والعالم، وبذلك استطاع أن يعالج قضايا التربية ضمن منحى ثقافيّ حضاريّ اجتماعيّ مقارن، في حين عالج غيره التربية من مداخل مختلفة: فقهية كانت، أو صوفية، أو فلسفية، أو أصولية كلامية، أو غيرها. واستطاع كذلك أن يوظّف هذه الأفكار لخدمة رؤية حضارية اجتماعية، قائمة على ضرورة استمرار التطور والعمران البشري للبلد الذي ينشد رقياً وتحقيقاً لأهدافه العظمى.

وقد تبيّن لنا أن الفكر التربوي عند ابن خلدون كلٌّ متكامل، يحمل بين ثناياه أفكاراً نظرية تربوية عميقة في الفكر والسلوك، وجزئياتها متراصة معاً، بحيث تشتمل على ما يتعلق بالطالب، والمعلم الجيد الخبير، والمنهج المتكامل الشامل، والوسيلة الواضحة الناجحة، في ظل بيئة قادرة أن تتيح فرصة لتغيير السلوك نحو الأفضل. والفكر التربوي عند ابن خلدون مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنهضة الأمة وقوة عمرانها. فكما أن التربية تسعى لارتقاء الأمة، ورفع شأنها، وتقوية مقدراتها، فالارتباط المعاكس وثيق أيضاً، بحيث نجد تقدم التربية في تلك الدول التي تشتهر بالعمران، كما يرى ذلك ابن خلدون. وإن نجاح النظام التربوي في أي بلد قائم على الجدية في التعامل مع هذه القضية الكبرى، وقائم- أيضا- على قدر الجهود المبذولة في تحقيق أهداف التربية

الكبرى، في صنع الإنسان الصالح، وعلى قدر الإيمان بضرورة الاستمرار نحو تطوير العملية التعليمية لتتماشى مع المستجدات الضرورية، مع الحفاظ على الأصول والثوابت. إن جودة التعليم وجودة المعلم اللّتين أكّد عليهما ابن خلدون، وبرامج الإصلاح التربويّ المستمرة، كفيلة بتطوير النظام التربوي نحو الأفضل.

والإنسان عند ابن خلدون، معلماً كان أم متعلماً، هو أداة الفعل الحضارية. الإنسان المفكر بميزته، والإنسان الاجتماعيّ بطبعه، والإنسان المستخلف في الأرض بغايته، كل ذلك يوضِّح معالم منهجيته في التعامل مع مجريات الحياة. فهو لا بد أن يكون صاحب فكر رصين يمكِّنه من صنع الفعل النهضويّ للأمة. وهو صاحب حركة وهمّة وتحرك مستمر في المجتمع لإحداث التغيير. وهو صاحب هدف أسمى ورؤية بعيدة تهدف إلى تحقيق غايات الاستخلاف والوجود في الكون المتمثلة في صنع التغيير، وبناء الأمة.

والعلم عند ابن خلدون شرف وكرامة، يجلب لصاحبه الرفعة والمكانة، والتربية والتعليم فنّ وصناعة. فهي فن متمثل في مجموعة من المهارات القابلة للاكتساب، ومهارات يترتب على كل معلم أو مُرَبٍّ أن يتقنها إنْ هو أراد أن يكون ناجحاً أو متميزاً في تربيته. وهي صناعة بحيث تكون بحاجة إلى جهود كبيرة تؤدي إلى إنجاز وإنتاج راقٍ في الأفراد والأجيال القادمة. وعملية التعلم لا بدَّ لها من معلِّم ماهر خبير، ولا بدَّ للمتعلِّم من بذل جهد كبير في تلقي العلم عن طريق المشايخ والعلماء: تلمذةً، وملاصقة بجلسات العلم؛ لما في ذلك من صقل لشخصيات الطلبة، وتعليمها حقيقة التعلم؛ إذ إن مَنْ لا يتقن التلمذة لا يمكن أن يتقن المشيخة والتعليم. هذا بالإضافة إلى ما للبيئة الإيجابية المعنوية والمادية من أثر كبير في تحقيق الأهداف التربوية، لا سيما ما يتعلق منها بالشقِّ المعنويّ. إن لعمران البلد ووضوح نهضته أثراً عميقاً في رفع معنويات الجيل، ومن ثمّ فهو مبعث حقيقيّ للتقدُّم العلميّ بشتى صوره؛ مما يزيد من التطور والنهوض.

هذه بعض اللمحات والأفكار التربوية التي أمكن الخروج بها من مقدمة ابن خلدون، لكن ذلك ليس هو نهاية المطاف في الدراسة التربوية لأفكار ابن خلدون، وربما احتاج ذلك إلى فريق من الباحثين يتولون القيام بدراسة شمولية تستقصي "المقدمة" كاملة، بالإضافة إلى الأجزاء ذات العلاقة من "كتاب العبر". ويكون الهدف من ذلك الخروج بمنظومة ابن خلدون المتكاملة في التربية.

وحريٌ بجامعات العالم العربيّ والإسلاميّ، ولا سيما كليات التربية والآداب، أن تُضمِّن مناهجها وبرامجها شيئاً مناسباً عن الفكر التربويّ عند ابن خلدون؛ لما يمكن أن يفيد في جهود النهوض والإصلاح الحضاريّ المنشود، ويقال مثل ذلك عن علماء آخرين في تاريخ أمتنا كانت لهم إسهامات رائدة في ميادين العلم والفكر الإصلاحيّ والتجديديّ.

واختيار الفكر التربويّ عند ابن خلدون لا يقلل من إسهاماته وعطائه الفكريّ في الميادين الأخرى: في الاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، إلخ. ومع ذلك تبقى للعملية التربوية مركزيتها في كل جوانب الإصلاح في واقع المجتمع والأمة. وتبقى لأفكار ابن خلدون أهميتها في التنبيه على عناصر العملية التربوية، ولا سيما في مجالات اختيار المعلم الكفؤ، أو إعداده، أو صنع الإنسان الصالح المصلح، أو تأليف المناهج القديرة لتحقيق هذه الغايات الكبرى، أو استخدام الوسائل والأساليب الناجعة المعتمَدة من كبار علماء التربية الأوائل، أمثال: ابن خلدون، وابن سحنون، والزرنوجي، وغيرهم. وذلك دون تقليل من شأن علماء التربية المعاصرين، لا سيما القادرون على الجمع بين الأصالة و المعاصرة الضرورية والمنضبطة، أو تهيئة البيئة الإيجابية المناسبة- بشقيها: المعنويّ والماديّ- التي تضمن سير عملية التعليم والتعلُّم على أكمل وجه.

علم الكلام الخلدونيّ

محمد زاهد كامل جول*

مقدمة:

لا أحد يجادل اليوم أن ابن خلدون، قد حظي بمكانة مرموقة شرقاً وغرباً، لم يحظ بها مفكرٌ إسلاميٌ غيره، ونال قسطاً وافراً من العناية والتَّكريم والتَّبجيل، فضلاً عن الإنتاج المعرفيّ الزَّاخر الذي شكّل حقلاً كثيفاً مكوناً غابةً من الدِّراسات الخلدونيّة!

إلا أنه يمكن القول: إن مجمل الخطاب الذي تبلور حول هذا (العبقريِّ المحيِّر) - حسب عبارة جاك بيرك-[1] عمل على طمس وحجب ابن خلدون نفسه في كثير من الأحيان، من خلال عمليَّات تأويليَّة وقراءات أيديولوجيَّة، أُنجزت في سياق عمليَّات الهيمنة والسَّيطرة الأوروبيَّة أثناء الحقبة الاستعماريَّة، ومحاولة الانعتاق من أسر التَّبعية، وإنجاز النَّهضة العربيَّة والإسلاميَّة، وصولاً إلى الاستقلال والإبداع. فقد تحوَّل ابن خلدون إلى رمز يُستخدم في الصِّراع بين الشَّرق والغرب، فليس غريباً أن يكون قد اكتُشف من جانب الغرب في لحظة المغامرة الاستعماريَّة في القرن التاسع عشر، ضمن آليَّات العقل الأداتي الاستشراقيّ المرتبط بالهيمنة والسَّيطرة، ثم العمل على إدماجه في نطاق التَّاريخ الكونيّ الغربيّ، بوصفه أحد العبقريّات العقلانيَّة والحداثيَّة.[2]

---

* باحث تركي في قضايا التراث الإسلامي. Zahidgol_gol@yahoo.com

(١) L`interieur du Maghreb, XVe-XIXe siecles, Paris, 1978; p 13. وانظر:

- الشدادي، عبد السلام. **ابن خلدون من منظور آخر**، ترجمة: محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، ط١، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ٢٠٠٠، ص١٧.

(٢) حول اكتشاف ابن خلدون من قبل الغرب والمستشرقين على وجه الخصوص، يمكن الرجوع إلى ما يلي:

- الشدادي، عبد السلام. **ابن خلدون من منظور آخر**، مرجع سابق، ص٩-٢٠.
- عنان، محمد عبد الله. **ابن خلدون حياته وتراثه الفكري**، القاهرة: مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، ١٩٩١م، ص١٧٢-٢٠١.
- الزيادي، محمد فتح الله. **الاستشراق أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول منهج الغربيين في دراسة ابن خلدون**، بيروت: دار قتيبة، ١٩٩٨م.
- العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة عبد الكريم ناصيف، ط٢، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧م، ص ١٧.

وفي مطلع القرن العشرين، نمت واتسعت محاولات بلورة خطاب عربيّ إسلاميّ يعمل على استعادة ابن خلدون، ووضعه في سياق المجال الحضاري الذي انبثق منه، وشهدت الدراسات الخلدونيّة نشاطاً كبيراً منذ سبعينيات القرن المنصرم، بوصفه أحد القمم الإسلاميّة السامية، التي تمّ توظيفها على أنّها أحد العناصر المكوِّنة لنسق الأيديولوجيّة القوميّة العربيّة.

إن تكاثر الخطاب الغربيّ حول ابن خلدون يأتي في سياق الإنتاج الإيديولوجيّ الذي طوَّره الغرب تجاه الإسلام والثَّقافات الأخرى، في سياق المقاربة الثقافيّة من موقع الهيمنة والسَّيطرة، وفي سياق المركزيَّة الغربيَّة، التي تنطوي على نرجسيَّة ميتافيزيقيَّة منغلقة، ترى في ذاتها رمزاً للنَّهضة والتَّقدم، وترى في الآخر الإسلاميّ رمزاً للانحطاط والجُمُود؛ إذ يُعد ابن خلدون الاستثناء الذي يؤكِّد القاعدة.

ولعلَّ الخدمة الكُبْرى لتراث ابن خلدون اليوم، تكون في إعادة الرَّجل إلى زمانه وثقافته، وقراءته وفق منهجٍ شموليٍّ تكامليٍّ داخل السِّياق التَّداوليّ العربيّ الإسلاميّ، بعيداً عن التَّجزيء والتَّقطيع الذي طبع معظم الدِّراسات الخلدونيّة. وسوف نتناول في هذا البحث أحد الجوانب الأساسية في تكوين ابن خلدون الفكريّ، ومحاولة التَّعرف على منهجه الكلاميّ.

فقد تعددَّت الآراء حول أصالةِ الإنتاج المتعلّق بعلم الكلام الذي أبدعه ابن خلدون وجدَّته، فقد رأى فيه بعضُ المعاصرين متكلماً أصيلاً، وفي مقدمتهم لويس جارديه وجورج قنواتي،[٣] وصنَّفه عددٌ كبيرٌ من الباحثين ضمن متكلمي الأشاعرة، مثل محجوب ميلاد[٤] الذي أكَّد على ذلك بقوله: "إن ابن خلدون أشعريٌّ في الأصول، وينتحل في الأشعريّة طريقة المتأخرين"، أما أبو العلا العفيفي، فقد ذهب إلى أن ابن خلدون يتوافر على نظراتٍ فاحصة في مجال علم الكلام ويشبِّهه بالإمام

(٣) جارديه، لويس. وقنواتي، جورج. **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، نقله إلى العربية الشيخ الدكتور صبحي الصالح، والأب الدكتور فريد جبر، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٨، ج١، ص١٢٨.

(٤) ميلاد، محجوب. مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الإسلامي، ضمن كتاب «**ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**»، ط٢، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٤، ص٢٥٥.

الغزالي،[٥] وأيّد هذه المقولة عمر فروخ الذي قال: "إن ابن خلدون أشعريّ المذهب، ومخالفٌ للمعتزلة في آرائهم."[٦]

ورأى عبد الله عنان أن اهتمام ابن خلدون بعلم الكلام كان مبكـــراً؛ إذ إن أوّل مصنَّف قام بتأليفه كان عن أحد الكتب الكلاميّة للفخر الرازي، وهو «مُحصّل أفكار المتقدمين والمتأخرين» فقام ابن خلدون بتلخيصه في «لُباب المُحصّل.»[٧]

إلا أن هناك مجموعة من العلماء والمفكرين، أنكروا أن يكـــون ابـــن خلـــدون متخصصاً في علم الكلام -على الرغم من معرفته به- ومنهم جورج لابيكا.[٨]

إن المطالعة الدَّقيقة لمجمل الآراء التي قدَّمها ابن خلدون في علم الكـــلام —ســـواء أكان ذلك في «المقدمة»، أم «لباب المُحـــصّل»، أم، «شـــفاء الـــسَّائل وتهـــذيب المسائل»- تدلّ على معرفة ابن خلدون بهذا العلم، إلا أن هذه المعرفة لا تتجاوز مـــا أنتجه الأشاعرة في المشرق العربي، لا سيما ما وصل إلى المغرب مـــن هـــذا الإنتـــاج الكلاميّ، فالعوامل التي أدَّت إلى نُضْج علم الكلام في المشرق لم تتوافر في المغرب؛ إذ لم تشهد تحديَّات فكريَّة تُناهض العقيدة الدينيَّة كتلك التي تمثَّلت في الدِّيانتين المسيَّحية واليهوديَّة، والمذاهب المانويَّة والثنويَّة الفارسيَّة والبرهمية الهندية والفلـــسفة اليونانيـــة وغيرها، التي كانت سبباً أساسيّاً في نشأة علم الكلام الإسلامي وتطوره وازدهاره، عن طريق المعتزلة في أوائل القرن الثاني الهجري، ثم اتّساعه على يد الأشاعرة والماتريديـــة وغيرها من الفرق.

أما الفكر الكلاميّ في المغرب، فقد ظل دوماً تابعاً ومقلداً لمـــا كـــان يـــدور في المشرق، دون زيادة وابتكار في صلب المسائل والقضايا والتحديات؛ وذلك عائـــد إلى

(٥) عفيفي، أبو العلا. موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، ضمن كتاب «**مؤتمر ابن خلدون**»، القاهرة، ١٩٦٢، ص١٣٥.

(٦) فروخ، عمر. موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية ضمن كتاب «**مؤتمر ابن خلدون**»، القـــاهرة، ١٩٦٢، ص٤٠٧.

(٧) عنان، عبد الله. **ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري**، ط٢، القاهرة: مؤسسة مختار، ١٩٥٣م، ص١٥٢.

(٨) لابيكا، جورج. **السياسة والدين عند ابن خلدون**، ترجمة: موسى وهبة، وشـــوقي الـــدويهي، ط١، بـــيروت: دار الفارابي، ١٩٨٠م، ص٢٦.

هيمنة الفكر السلفيّ الذي يقوم على الإيمان بظواهر النصوص، وعدم التوسع في تأويلها بسبب سيطرة الفقه المالكيّ، والالتفاف والتمسك بمقولة الإمام مالك الشهيرة: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة."(٩)

ويمكن القول: إن دراسة الفكر الكلاميّ لهذا المفكر الإسلامي الكبير، سوف يسهم في تجلية الأسس الدينية الإسلامية التي بنى عليها ابن خلدون فكره التاريخي، كما أنها تساعد على فهم الأثر العقديّ الكلاميّ في تكوين شخصيته العلمية، وتتفحص مدى التزامه بالفكر الكلاميّ الأشعريّ والفقه المالكيّ، وتبرز مدى أصالته وجدّته وإبداعه.

وعمدنا في هذه الدراسة إلى استخدام المنهج التحليليّ من خلال عرض فكر ابن خلدون الكلاميّ، وتحليل أفكاره التي وضعها في مؤلفاته، كما أننا توسلنا بالمنهج التاريخي بغرض تتبع تطوّر الفكر الكلاميّ تاريخياً قبل ابن خلدون وفي عصره؛ الأمر الذي أفاد في معرفة الأصول والمرجعيات التي أخذ عنها ابن خلدون آراءه الكلاميّة، فضلاً عن استخدام المنهج النقدي الذي يوفر مجالاً خصباً لدراسة فكر ابن خلدون، للتعرف والاطلاع على ما نعتقده خطأ منهجياً وقع فيه — حسب اعتقادنا— إن وجد.

وسوف تتناول هذه الدراسة مجمل الأفكار المتعلقة بالفكر الكلاميّ عند ابن خلدون، من خلال التعرض إلى أهم موضوعاته، التي تدور حول تعريف علم الكلام، وبيان منهجه ووظيفته، وعلاقة علم الكلام بالتصوف، ودور العقل في مسألة المعرفة،

---

(٩) الجويني، أبو المعالي، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. **الشامل في أصول الدين**، الاسكندرية: دار المعارف، ١٩٦٩م، ص٥٧١. وروى هذا القولَ عن الإمام مالك جمعٌ غفير من أئمة الحديث وحفاظه، منهم:
- الدّارمي، عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد أبو سعيد، **الرَّد على الجهمية**، ط٢، تحقيق : بدر بن عبد الله البدر، الكويت: دار ابن الأثير، ١٩٩٥، ص ٦٦.
- البيهقي، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين. **الأسماء والصفات**، ط١، بيروت:دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ، ص٥١٥-٥١٦.
- أبو نعيم، أحمد بن عبد الله الأصبهاني. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ، ج٦، ص٣٢٦، (في ترجمة الإمام مالك)
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. **العلو للعلي الغفار**، ط١، الرياض: مكتبة أضواء السلف، ١٩٩٥م، ص١٠٣-١٠٤.

ثم البحث في مسألة الإلهيات وعلاقة الذات بالصفات، ثم عرجتْ على موضوع النبوات، وتناولتْ مسألة الإمامة لتعلقها بهذا العلم الجليل، وقد ختمت هذه الدراسة بالتعرض لأهم النتائج والأفكار التي توصل إليها البحث.

أولاً: تعريف علم الكلام:

من المعلوم أن مباحث علم الكلام كانت مدرجة في مباحث الفقه؛[١٠] إذ كان البحث في الدين بأحكامه يسمى فقهاً، ثم خصّ البحث في العقائد باسم"الفقه الأكبر" من قبل الإمام أبي حنيفة، الذي ينسب إليه كتاب «الفقه الأكبر.»[١١] وبعد ذلك خصص البحث في الأحكام الفقهية وهي الفروع باسم الفقه، أما تسميته بعلم الكلام فلا يمكن الجزم بتاريخ معين لنشوء هذه التسمية،[١٢] ولا نجد لدى ابن خلدون ما يسعفنا في هذا الشأن، وإنْ كنا نعلم أن التسمية ازدهرت وانتشرت في عصر المأمون(١٩٨–٢١٨هـ،)[١٣] مع وجود تسميات عديدة لهذا العلم فهو: علم التوحيد، أو علم الذات والصفات، أو علم أصول الدين، أو علم العقائد، أو علم النظر والاستدلال، أو علم المقالات، أو علم النِّحل، أو علم الفقه الأكبر. ولكل من هذه التسميات، ظروفها التاريخية وأسبابها العملية، ويفيد الشهرستاني أن تسمية علم

(١٠) الفقه: هو معرفة النفس ما لها وما عليها، وما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الأكبر. «**شرح المقاصد في علم الكلام**» للتفتازاني، ط١، ١٩٨١م، باكستان: دار المعارف النعمانية، ج١،ص٦.

(١١) في نسبة هذا الكتاب للإمام أبي حنيفة –رحمه الله– نظر؛ فقد نسبه الإمام الذهبي إلى أبي مطيع، الحكم بن عبد الله البلخي، وهو من كبار أصحاب أبي حنيفة. انظر: **العلو**، مرجع سابق، ص١٠١. وانظر كذلك في:
– الذهبي. **تاريخ الإسلام**، وفيات١٩١-٢٠٠، تحقيق: عبد السلام التدمري، بيروت: دار إحياء التراث، ص١٥٨.
– ابن تيمية. **مجموع الفتاوى**، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم وابنه محمد، القاهرة: دار ابن تيمية، ج٥،ص٤٦، وما بعدها.

(١٢) الأرجح أن ظهور هذا الاسم كان في عصر المأمون. انظر: أمين، أحمد.**ضحى الإسلام**، ط١٠، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ٢٠٠٠م، ج٣، ص١٠.

(١٣) لم يصلنا إلا النزر اليسير من مؤلفات المتقدمين في علم الكلام على الرغم من كثرتها، فقد ذكر الملطي في كتابه **التنبيه والرد**: أن أبا الهذيل العلاف – وهو من معتزلة البصرة– وضع ألفاً ومائتي مصنف في علم الكلام يرد فيها على المخالفين. انظر: الملطي، أبو الحسين. **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٤٨م، ص٢٥٢.

التوحيد بعلم الكلام شاعت وانتشرت، بسبب الخلاف والمحنة التي دارت حول مسألة "الكلام الإلهي."(١٤)

وعلى الرَّغم من كثرة المؤلفات والمصنفات الكلاميّة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، فإننا لا نظفر بتعريف محدد لهذا العلم، ومعظم التعريفات التي بين أيدينا لعلم الكلام وضعها الأشاعرة والماتريدية لاحقاً؛ إذ غلبت على حدودهم وتعريفاتهم نزعة استبعاد المعتزلة عن كونهم فرسان الكلام وأساتذته.(١٥)

فابن خلدون يعرّف هذا العلم بقوله: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقليّة، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب أهل السلف، وأهل السنة."(١٦) وهو يتابع أئمة الأشاعرة في حدِّ علم الكلام، وعلى رأسهم الغزالي الذي تأثر به كثيراً، فالغزالي يؤكد أن: "علم الكلام، مقصود حفظ عقيدة أهل السُّنَّة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، فقد ألقى الله تعالى على عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم كما نطق بمعرفة القرآن والأخبار، ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله طائفة من المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السُّنَّة، بكلام مرتب يكشف تلبيسات أهل البدعة المحدثة، على خلاف السُّنَّة المأثورة، ومنه نشأ علم الكلام وأهله."(١٧)

وابن خلدون يتابع الأشاعرة والغزالي على وجه الخصوص، بأن علم الكلام خاص بأهل السُّنَّة، ولا يخفى ما في هذا القول من التحيز والتعصب والقصور، فمن المعروف

---

(١٤) الشهرستاني، عبد الكريم. **الملل والنحل**، تحقيق: محمد سيد كيلاني، بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٤م، ج١، ص٣٦.

(١٥) أو يقال: «لأن عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا»، **شرح العقائد النسفية**، للتفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩١هـ)، استانبول: شركت صحافية عثمانية، مطبعة سي جنبرلي طاش جوارنده، ١٣٢٦ هـ، ص١٤-١٥.

(١٦) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، ط٣، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩-١٩٨١، ص١٠٦٩.

(١٧) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (ت ٥٠٥هـ) **المنقذ من الضلال**، تحقيق: عبد الحليم محمود، بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٣٩٤هـ. ص ١٤.

أن علم الكلام نشأ على أيدي المعتزلة قبل ظهور الأشاعرة والماتريدية بزمن طويـــل، وبلغ درجة من النضج والاكتمال متوسلين بالمنطق والفلسفة، من أجل توضيح العقيدة والدفاع عنها من شبه الثنوية والملحدين، ويؤكد هذا القول الجاحظ، الذي لا يخلـــو قوله من الافتخار والمبالغة؛ إذ يقول: "لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميـــع الأمم، ولولا مكان المعتزلة لهلكت العوام من جميع النِّحل."(١٨)

وبحسب المصادر الكلاميّة التي بين أيدينا؛ فإن المعتزلة هم أول مـــن اســـتعملوا "الكلام" بالمعنى الاصطلاحي، كما يؤكد ذلك الـــشهرستاني.(١٩) ولعـــل أول مـــن استخدمه الجاحظ، الذي كان يقول مفاخراً: "الكلام للمعتزلة، والفقه لأبي حنيفـــة، والبهت للرافضة، وما بقي فللعصبيّة."(٢٠) واســـتعمل الجـــاحظ الكـــلام بـــالمعنى الاصطلاحيّ في كتبه ورسائله، ومن ذلك قوله: "فإن كان الخطيب متكلمـــاً تجنـــب ألفاظ المتكلمين، كما أنه إن عبّر عن شيء من صناعة الكلام واصفاً، أو مجيباً أو سائلاً كان أولى الألفاظ به ألفاظ المتكلمين؛ إذ كانوا لتلك العبـــارات أفهـــم، وإلى تلـــك الألفاظ أميل، وإليها أحن وأشغف، ولأن كبار المتكلمين ورؤساء النَّظَّارين كانوا فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء."(٢١)

إن التعريف الخلدونيّ لعلم الكلام يظهر تحيزاً وتعصباً واضحاً لعلـــم الكـــلام في مرحلته الثانية، فالحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقليّة، ينطبق على المرحلة الأولى من تطور علم الكلام الذي بلوره المعتزلة. أما الرد على المبتدعة المنحرفين عن مذاهب السلف وأهل السُّنَّة، فهو تعريف ينطبق على علم الكلام الأشعريّ، ويكـــشف عـــن قصور وتعصب واضح ضد المعتزلة، فالادّعاء بأن علم الكلام سني صرف، نشأ بعـــد محنة الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـــ)، للرد على المعتزلة الذين يسميهم ابن خلدون والغزالي بالمبتدعة المنحرفين في الاعتقادات، فإنه قول لا تسانده الأدلة التاريخيـــة، وإن

(١٨) الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، ط٣، بيروت: دار الجيل، ١٩٦٩م، ج ٤، ص٢٠٦.

(١٩) الشهرستاني.**الملل والنحل**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦.

(٢٠) الجاحظ. **البيان والتبيين**، تحقيق وشرح: عبد السلام هارون، ط٣، بيروت: دار الجيل، ١٩٤٨م. ج١، ص١٣٩.

(٢١) المرجع السابق، ج١، ص١٣٩.

كانت المحنة شكلت منعطفاً أدى إلى استهجان اعتقادات المعتزلة وتسخيفها والحطّ منها، ورفض تراثها الكلاميّ بوصفها شبهاً لا تنطوي على دليل صحيح.

يبدو أن ابن خلدون كان أسيراً للرؤية الأشعريّة التي تبلورت على يدي الباقلاني، والجويني، والغزالي، والرازي، وانطبعت في سياق الصراع والتنافس مع المعتزلة، ولم يلتفت إلى التطور الذي لحق بالمذهب بعد أن خفّ الجدال مع المعتزلة؛ إذ نلحظ تعريفاً أكثر موضوعية يصبح فيه هذا العلم شاملاً لأهل السُّنّة وخصومهم من المخالفين، كما يظهر ذلك جلياً مع عضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦هـ) الذي يعرِّف علمَ الكلام بقوله: "الكلام علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، والدينية المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام؛ فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علم الكلام."[٢٢]

وفي سياق الصراع المعتزلي الأشعريّ، يعمد ابن خلدون إلى ربط هذا العلم بمؤسس المذهب أبي الحسن الأشعريّ؛ فيقول: "ولما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدريس والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة، وقضوا بنفي الصفات، وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السُّنّة بالأدلة العقليّة على هذه العقائد، دفاعاً عن صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعريّ إمام المتكلمين."[٢٣]

ثانيا: وظيفة علم الكلام:

يمكن القول من خلال التعريف الذي قدمه ابن خلدون لعلم الكلام، إن ابن خلدون يقصر وظيفة هذا العلم على الدفاع فحسب، وبالتالي فإنه ينفي عنه أي صفة تحصيلية، تفيد في فهم الإيمان ومعرفة الله تعالى، ولهذا فإنه يؤكد على عدم الحاجة إلى هذا العلم في عصره، أي في القرن الثامن الهجري؛ لأن المبتدعة المنحرفين قد انقرضوا،

---

(٢٢) الإيجي، عضد الدين. **شرح المواقف في علم الكلام**، ط١، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٧م، ج١، ص٣١.
ويوافق على هذا التعريف التفتازاني (ت٧٩٢هـ) في **شرح العقائد النسفية**، مرجع سابق؛ إذ يقول:الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية، ص٤.

(٢٣) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص ١٠٨٠.

ولأن الأئمة من أهل السُّنَّة قد وفّقوا في الرد عليهم بأدلة عقلية لا مزيد عليها، فهو يقول: "هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السُّنَّة كفونا شأنهم."(٢٤) كما أن هذه العلوم: "قد نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا يزيد عليه، وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها."(٢٥)

إن هذه النتيجة الخطيرة التي توصل إليها ابن خلدون، تنسجم مع رؤيته (الضيقة) لمفهوم علم الكلام، الذي يحصره في مهمة الدفاع؛ فيشتغل المتكلم على جملة من القضايا والمسائل الخاصة بدفع الشبهات عن الدين في إطار الصراع الداخلي بين الفِرَق، ويغفل عن وظائف أخرى ذكرها المتكلمون مثل التبيين؛ إذ يجب على المتكلم أن يعنى بتبيين التصورات الرئيسة التي تدور حول الله-جلّ جلاله- والصفات الإلهية، والملائكة، والنبوة، والمعجزة، والمعاد، وكذلك وظيفة الإثبات؛ فيعمل المتكلم على إثبات مجموعة القضايا والتصديقات الرئيسة في الدين. وقد أدرك هذه الوظائف لعلم الكلام ابن الهمام (ت٨٦١هـ)، الذي قرر أن علم الكلام "علم تحصيلي" وليس الدفاع والمنافحة ومواجهة الخصوم فحسب في ظروف تاريخية محددة.(٢٦)

ويمكن القول: إن ما توصل إليه ابن خلدون، يعكس بشكل دقيق، الوضع الذي وصل إليه علم الكلام في عصره بشكل عام، والمغرب العربي بشكل خاص؛ إذ نلحظ غياب الإبداع في هذا العلم، وانتشار الملخصات والحواشي والشروح والتعليقات على ما أبدعه المتقدمون، ولعل قيام ابن خلدون بتلخيص كتاب «المُحصّل» لفخر الدين الرازي، وهو في مقتبل العمر، يدل دلالة واضحة على المستوى الذي وصل إليه هذا العلم في القرن الثامن الهجري؛ إذ يظهر ابن خلدون في «لباب المُحصّل» مقلداً، لا يتمتع بالحد الأدنى من الأصالة والتجديد، مع وجود تعليقات قليلة على بعض المسائل

---

(٢٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٨٣.

(٢٥) المرجع السابق، ص١٠٢٧.

(٢٦) ابن الهمام. **المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة**، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م، ص٢٢-٢٣.

عبر عنها بقوله: "فيه بعض من لبنات أفكاري."[٢٧] وفي المقدمة لا نظفر بتقدير لهذا العلم، بل إنه يقلل فائدته؛ إذ يقول: "فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة؛ إذ لا يحسن بحامل السُّنَّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها."[٢٨]

ثالثا: منهج علم الكلام:

إن الهدف الأساس لعلم الكلام الخلدونيّ، ينحصر في البحث الوجودي ودلالته على الموجد، فهو يقول: "ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد،"[٢٩] وليس إقامة الحجج العقليّة لإثبات صحة العقائد الإيمانية، لأن صحة العقائد قد أثبتها الشرع، فالبحث عن الحق في العقائد، ليس من مهمات المتكلم، والمطلوب إنما هو البحث عن الحجج التي تعضد العقائد الإيمانية ومذهب الشرع، وهذا هو الفرق بين المتكلم والفيلسوف، الذي يسعى إلى التعليل بالأدلة من خلال النظر في الوجود من حيث هو وجود.

فابن خلدون يقرر أن "نظر الفيلسوف في الإلهيات، إنما هو نظر في الوجود المطلق،"[٣٠] فالعقل لا يمكن أن يحيط بجميع الكائنات وأسبابها، أو الوقوف على تفاصيل الوجود كله، فالعقل-بحسب- ابن خلدون، قاصرٌ عن بعض الإدراكات؛ وذلك بسبب أن "هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزانٌ صحيحٌ، وأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقائق النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره فإنه طمع في محال."[٣١] فالهدف الأسمى لعلم الكلام عند ابن خلدون هو توحيد الله، وهو أمر يعجز

(٢٧) ابن خلدون، عبد الرحمن. **لباب المحصل في أصول الدين**، تحقيق وتعليق عباس محمد حسن سليمان، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦م، ص٦١.

(٢٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٨٣.

(٢٩) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٨٢.

(٣٠) المرجع السابق، ص١٠٨٣.

(٣١) المرجع السابق، ص١٠٧١.

العقل عن إدراكه، ذلك أن التوحيد- عنده- هو "العجز عن إدراك الأسباب، وكيفية تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها."[٣٢] فالعقل في مجال الإلهيات لـــه دور يتحدد في "قبول الأمور النقليّة وتخريج طرقها وتأويل جوهرها."[٣٣]

ويحرص ابن خلدون على التَّمييز بين منهج الكلام والفلسفة، ويـــرى أن ســـبب الالتباس والضلال، إنما نشأ عن الخلط بين المنهجين، فالمتكلمون الأوائل حرصوا على الابتعاد عن الأقيسة المنطقية، والبراهين الفلسفية بسبب مخالفتها للشرعيات، ثم إنهـــم اعتمدوها في سبيل الدفاع عن العقائد بنفس حجج خصومها؛ إذ اختلطت المـــسائل والقضايا، ولعل هذا التداخل الذي حصل بين العلمين، والمنهجين؛ إذ "التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنَّين عن الآخـــر،"[٣٤] أمـــرٌ لا يمكـــن التَّشكيك فيه، إلا أنه حدث مع متأخري المتكلمين كالبيـــضاوي (ت ٦٨٥هـــــ)، والتفتازاني (ت٧٩١هـــ)، والإيجي (ت٧٥٦هـــ)، والجرجاني. (ت ٨١٦هـــ)

إلا أن هذا الخلط كان قد حدث في فترة مبكرة -فيما يؤكد ذلك الشهرستاني- بسبب عملية الترجمة، التي ساهمت بشكل بالغ في تكوين عقلية منطقية، عملت على صياغته العقائد، صياغة عقلية منطقية، فهو يقول: "طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسرت أيام المأمون، فخلطوا مناهجها بمناهج الكلام."[٣٥]

وإذا كان ابن خلدون قد أخرج المعتزلة من زمرة المتكلمين؛ فإنه قد غفل أيـــضاً عن أن هذا الخلط بين الفلسفة والكلام، قد انتقل إلى متكلمي أهل السُّنَّة في القـــرن الخامس الهجري؛ إذ امتزجت مباحث الكلام بالمنطق على يد الباقلاني (ت ٤٠٣هـــ)، والجويني (ت ٤٧٨هـــ)، والغزالي (ت ٥٠٥هـــ)، والفخر الرازي (ت٦٠٦هـــــ)، والآمدي. (ت ٦٣١هـــ)

---

(٣٢) المرجع السابق، ص١٠٣٨.
(٣٣) المرجع السابق، ص١٠٧١.
(٣٤) المرجع السابق، ص١٠٨٣.
(٣٥) الشهرستاني. **الملل والنحل**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦.

ويمكن القول: إن ابن خلدون يتبنّى هنا رأياً ينتمي إلى المجال المغربي للأشعريَّة المالكيّة، التي تتسم بنزعة سلفيَّة، تقترب من سلفيَّة الإمام المؤسِّس أبي الحسن الأشعريّ، الذي أعلن في كتابه «الإبانة عن أصول الديانة» ولاءه للإمام أحمد بن حنبل، وانطواءه تحت مذهبه،[٣٦] بخلاف متأخري الأشاعرة كالرازي، الذي اقترب أكثر من المعتزلة والفلاسفة. فابن خلدون حريصٌ على عدم مخالفة النَّسق الفكري للأشعريَّة المالكيّة في المغرب، المنتمية إلى طريقة السَّلف، التي تقدّم الإيمان بظواهر النُّصوص مع تفويض متشابهها واجتناب التأويل. ويظهر ذلك جليّاً في المقدمة العقدية التي صدَّر بها الإمام عبد الله ابن أبي زيد القيرواني (ت ٣٨٦هـ) رسالته الفقهية الشهيرة بـ:«الرسالة»، التي جاء فيها: "إن الله على العرش استوى، وعلى الملك احتوى، وله الأسماء الحسنى، والصفات العلى."[٣٧]

إن طريقة المتأخرين وجدت سبيلها إلى المغرب، وبدأ تأثيرها منذ أواسط القرن السابع، وذلك حينما رحل إلى المشرق بعض طلبة العلم فأخذوا عن تلاميذ الفخر الرازي، و تشبّعوا منهجه في المزج بين العقل والنقل والكلام والفلسفة، ثم عادوا وأشاعوا هذا المنهج الذي أخذ بالانتشار شيئاً فشيئاً؛ إذ تأثر به ابن خلدون في بداية حياته، عندما وضع مختصراً لكتاب المُحصّل للرازي، وأطلق عليه «لباب المُحصّل».

ويذكر ابن خلدون أن أول من أدخل هذه الطريقة إلى إفريقية هو القاضي أبو القاسم بن زيتون (ت٦٩١هـ)، وأخذ عنه تلاميذه هذا المنهج، مثل: محمد بن الحباب (ت٧٤١هـ)، ومحمد بن عبد السلام (ت٧٤٩هـ)، وعن هذين الإمامين أخذ الإمام الشهير ابن عرفة الوَرْغميّ (ت٨٠٣هـ) -وهو معاصر لابن خلدون- وألف كتاباً شهيراً، وهو «المختصر الشامل»، وتبنى رأيا إيجابياً في علم الكلام وموضوعه ووظيفته وهدفه، وهو القاضي الشهير الذي (استغرب) أن يتولى ابن خلدون وظيفة قاضي

---

(٣٦) الأشعريّ، أبو الحسن. **الإبانة عن أصول الديانة**، تحقيق: فوقية حسين محمود، القاهرة: دار الأنصار، ١٩٨٧م، ص٦٥.

(٣٧) القيرواني، أبو محمد عبد الله بن أبي زيد (٣٨٦هـ). **الرسالة**، مع شرحه «**الثمر الداني في تقريب المعاني لرسالة ابن أبي زيد القيرواني**» للشيخ صالح بن عبد السميع الآبي الأزهري (١٣٣٥هـ)، مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٨٣ هـ، ص١٩.

القضاة في مصر.(٣٨) ولعل عدم قدرة ابن خلدون على مجاراة ابن عرفة في علم الكلام، حمله على الحط من هذا العلم، فتبنّى موقفاً أكثر سلفيَّة، يدعو فيه إلى العودة بعلم الكلام إلى سابق عهده، على نحو ما كان عليه السلف من أهل السُّنَّة، وهو موقف يعتمد على النقل، دون التدخل في مسالك العقل والنظر، اتساقاً مع إيمانه أن التوحيد يعني إدراك العجز؛ إذ يستشهد في ذلك بما رواه عن أبي القاسم الجنيد الصوفيّ من أنه مرَّ بقوم من المتكلمين يفيضون في علم الكلام، فسأل عنهم فقيل: "إنهم قوم ينزّهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب."(٣٩)

إن التمييز الذي يعتمد عليه ابن خلدون بين طريقة المتقدمين والمتأخرين في علم الكلام كان سائداً في عصره؛ إذ نجد مثل هذا التمييز لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك ابن عرفة، إلا أن هذا التمييز لا يبدو دقيقاً؛ فإن القول بأن الغزالي أول من كتب على منحى المتأخرين لا يصمد أمام التاريخ، وكذلك طريقة المتقدمين التي يعدّ الباقلاني إمامها، ويعدّه ابن خلدون أول من وضع طريقة تقوم على اعتماد المذهب الذّري أولاً،(٤٠) ثم على العلاقة المثبتة بين الأصول الفلسفية والعقدية، وعلى القول بأن "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول."(٤١)

---

(٣٨) قال ابن عرفة – لما قدم الحج –: كنا نعد خطة القضاء أعظم المناصب، فلما بلغنا أن ابن خلدون ولي القضاء عددناها بالضد من ذلك. انظر: ابن حجر العسقلاني. **رفع الإصر عن قضاة مصر**، القاهرة: مكتبة الأزهر، ص٢٧٥.

(٣٩) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٨٣.

(٤٠) يعدّ مذهب الذرة أحد المبادئ الأساسية في الفكر اليوناني القديم، بالإضافة إلى مبادئ الكون والخلاء، وللذرة بحسب هذا الفكر عدة صفات، مثل اللاتناهي في العدد، وعدم قبول التجزئة، وعدم وجود خلاء داخل الذرة، وتقوم بين الذرات علاقة تنحصر في نوعين؛ إما وجود اختلافات في الشكل أو الحجم أو الوضع أو الترتيب، أما النوع الآخر من العلاقات فهو علاقة تشابه وتباعد؛ إذ تتشابك الذرات مع بعضها لتكون الأجسام، أو تتباعد لتفرق الأجسام، وهذه العلاقة تقوم على استخدام الحركة في الاجتماع والافتراق، ولذلك فإن للحركة أهمية قصوى في تكوين النظام الذري، وقد استفاد المتكلمون من هذه الفكرة من خلال نظرية الجوهر الفرد. ولمزيد من التفصيل حول مذهب الذرة، يمكن الرجوع إلى:

– بينس، شلومو. **مذهب الذرة عند المسلمين وعلاقته بمذاهب اليونان والهند**، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٦.

– أبو زيد، منى أحمد. **التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.

(٤١) ابن خلدون: **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٨٥.

وبحسب ابن خلدون: انتشرت من بعد الجويني علوم المنطق في الملَّة، وقرأ الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية، بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، تسبر به الأدلة، كما يسبر سواها، ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين؛ فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدت إلى ذلك، وربما كان كثير منها مقتبساً من كلام الفلاسفة في الطبيعات والإلهيات، فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها، و لم يعتقدوا ببطلان المدلول على بطلان دليله للطريقة الأولى، وتسمى طريقة المتأخرين.(٤٢)

فالفرق، في نظر ابن خلدون، بين المتقدمين والمتأخرين: أن المتقدمين يتقيدون بالمبدأ الذي وضعه الباقلاني، وهو أن "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول". أما المتأخرون فيرفضون ذلك بعد دخول المنطق الأرسطي، ولا يبدو لي أن هذا التمييز حاسم في التفريق بين طريقتي المتكلمين. ولعل ابن خلدون أراد أن يؤكد تمسكه بطريقة السلف، والبعد عن الفلسفة، والتشنيع على أتباعها، والتنفير عن مناهجها ونتائجها، استسلاماً لمنصب القضاء ومتطلبات الفقه في عصره، أو محاولة للتَّوفيق بين موقفه السلبي تجاه علم الكلام، الذي يعبّر عن موقف سلفي يشكك في قدرة العقل، واتجاه أشعري صوفي يَعُدّ العقلَ حجاباً يعمل على حجب المعرفة.

رابعاً: الكلام والتصوف:

إذا كان العقل حجاباً يحول دون التحقق بالمعرفة، والكلام لا حاجة بنا إليه، فهل يمكن للتصوف أن يكون وسيطاً أكثر فعالية من الكلام؟

يبدو أن ابن خلدون -عبر تمييزه بين العقل والنفس- يروم حلّ الإشكال المعرفي بطريقة توفيقية؛ فمجال العقل مقيد بحدود الحسّ والتجربة، ومن الخطأ الاعتقاد بأن العقل قادر على الإحاطة بجميع الأسباب والوصول إلى مسبب الأسباب؛ ولذلك وجب التوجه مباشرة إلى "مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها"، وهذا هو "التوحيد المطلق."

(٤٢) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٨٦.

وابن خلدون بهذا ينطلق -كما هو شأن الأشاعرة- من مفهوم السببية الخاص، الذي يؤول إلى إلغائها، وهي النقطة التي انتقدها خصوم الأشاعرة من أمثال: ابن تيمية، وابن رشد، إلا أن ابن خلدون يضع حدوداً للعقل بوصفه مدركاً لترتيب الحوادث الخارجية، ثم يفسح المجال للنفس للتوصل إلى حقيقة أعم، تربط حوادث الكون ربطاً متسلسلاً، يحمل النفس على الاعتقاد في سبب أول هو مسبب الأسباب، وهذا عين التوحيد، الذي يجمع بين مقام العلم الذي يقدمه علم الكلام، ومقام الحال الذي يقدمه التصوف، والأول وسيلة لبلوغ الثاني. فعلم الكلام عاجز عن بلوغ "التوحيد المطلق،" فحقيقة ذات الله وصفاته لا تدرك بالعقل المقيد في حدود الحس والتجربة، ومعرفة الله حق المعرفة، لا تكون إلا بالنفس التي يشتغل بها التصوف لحصول "المشاهدة" والاتصال المباشر مع الحقيقة الإلهية.

يرى ابن خلدون أن التصوف يتوافق مع ما يمتاز به الإنسان من انتماء متردد بين العالم الطبيعي والعالم فوق الطبيعي؛ إذ إن الإنسان بما لديه من "لطيفة ربانية" وهي النفس، يتشوف ويتزع إلى عالم الغيب عن طريق الرؤيا، أو الحدس، أو الوحي؛ فالإنسان بطبيعته متصوف. والسبب في تأخر ظهور التصوف في السلف إنما كان بسبب قرب الأنوار النبوية، و لم تكن النفوس بحاجة إلى جهد إضافي لكي تصفو، ومع ظهور البدع والاختلاف جاء التصوف ردَّ فعل لنفوس تسعى إلى إنقاذ صفائها.

إن التصوف الذي يأخذ به ابن خلدون مقيد بحدود الشرع ولا يخرج عن حدود التصوف السني المعتدل، ويظهر ذلك جلياً من خلال التعريف الذي يقدمه، وكذلك المصادر التي يعتمد عليها في «شفاء السائل» مثل؛ «الرعاية» للمحاسبي، و«الرسالة» للقشيري، و«الإحياء» للغزالي، و«روضة التعريف» لابن الخطيب.[٤٣] وينكر ابن خلدون نمط التصوف الباطني ويحمل عليه بشدة، واصفاً إياه بالبدعة والضلالة، ويهتم بشكلٍ أساسيّ بغلاة المتصوفة من الأندلسيين، ومعظمهم من أتباع ابن العريف في (المَرِيَّة)، التي كانت مركزاً للتصوف الباطني في الأندلس. وتناول ابن خلدون في

---

(٤٣) ابن خلدون. **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ط١، دمشق: دار الفكر، ١٩٩٧، ص٣٤-٣٥، ٢٣٤.

«المقدمة» و«شفاء السائل»، متصوفين من أتباع ابن العريف بالنقد الشديد، وفي مقدمتهم: ابن قِسّي، وابن عربي، متهماً إياهم بالكفر لقولهم بالحلول.(٤٤)

إن الفشل الذريع لعلم الكلام -بحسب ابن خلدون- ينبع من عجزه عن تحصيل اليقين في قضايا ما وراء الطبيعة، أما التصوف الذي يتوسل بالنفس وليس العقل، فهو قادر على تحصيل ذلك، فالنفس جزء لا يتجزأ من عالم ما وراء الطبيعة، إلا أنها لا تستطيع أن تنقل إلى عالم الطبيعة ما تشاهده في عالمها، وإنما يحصل لها إدراك ذاتي، وهي عين المشاهدة التي يرومها التصوف، ولذلك لا يطلب تفصيل القول بمشاهدة النفس وذلك مستحيل، وإنما المطلوب هو شرح الكيفية التي تحصل بها المشاهدة. وهي كما يقول ابن خلدون: "سبب هذا الكشف، أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن، ضعفت أحوال الحس وقويت الروح، وغالب سلطانه وتجدد شوقه، وأعان على ذلك الذكر، فإنه كالغذاء لتنمية الروح، ولا يزال في نمو وتزيُّد إلى أن يصير شهوداً بعد أن كان علماً، ويكشف حجاب الحس، ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقق حقيقتها من الأفق الأعلى، أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدركه سواهم، وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهممهم، وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية، وتصير طوع إرادتهم."(٤٥)

ومن الواضح تماماً أن هذه النتيجة التي توصل إليها ابن خلدون، تنسجم تماماً مع رؤيته للوجود ومراتب العلوم؛ إذ إنّ هناك ثلاثة أنواع ممكنة من المعارف:

١. المعارف العقليّة التي تصدر عن الحس والتجربة، وتعتمد على الخبرة اليومية المباشرة، فإذا كانت عبارة عن تصورات، فهي من عمل "العقل التمييزي؛" وإذا كانت

---

(٤٤) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١١١٢، **شفاء السائل وتهذيب المسائل**، ص٧٤. للمزيد من الاطلاع على المدرسة الأندلسية في التصوف، وآراء ابن عربي، يمكن الرجوع إلى:
- بلاثيوس، أسين، **ابن عربي حياته ومذهبه**، ترجمه عن الإسبانية: عبد الرحمن بدوي، الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٩م.

(٤٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٧٦.

تفيد الترتيب بين الحوادث، فهي من عمل "العقل التجريبي؛" وإذا كانت قائمة على الجمع بين التصورات والتصديقات، فهي من إنتاج "العقل النظري؛" وهو يمثل أعلى مراتب الفكر الإنساني.

٢. معارف نفسانية تصدر عن الوحي، وتختص بالأنبياء والرُّسل.

٣. معارف نفسانية تصدر عن الرِّياضة وتحصل بالاكتساب ولا مدخل فيها للوحي، وتنقسم إلى ثلاثة أنواع: معارف المتصوفة، ومعارف الكهان، ومعارف الرؤيا الصحيحة.(٤٦)

إن الكشف والمشاهدة التي تحصل للسَّالك من "أهل المجاهدة" لا تتم بإرادته، فالتجربة الصوفيّة التي تبلغ مرتبة "الكشف" هي ذاتية لا تقبل النقل والتَّوصيل، فهي عبارة عن "ذوق" لا تستطيع اللغة التعبير والإفصاح عنه؛ لأن اللغة إنما استقيت من المحسوسات. أماً الكشف فيستقي معارفه من عالم ما وراء الحس، فاللغات" لا تعطي دلالة على مرادهم منه، لأنها لم توضع إلا للمتعارف، وأكثره من المحسوسات."(٤٧)

وبهذا، فإن علم الكلام يقف عاجزاً لتعلقه بالحس والتجربة، ولا سبيل إلى تحصيل المعارف الإلهية سوى بالالتجاء إلى النفس التي تعلو مرتبتُها العقلَ، وتتجاوزه في تحصيل اليقين والمعرفة الحقة، التي هي أساس التوحيد؛ فالعجز عن الإدراك إدراك؛ ولذلك جاء حكم ابن خلدون بفشل علم الكلام وإخفاقه لطلبه، فهي أمور تقع فوق طاقة العقل، وإمكاناته المقيَّدة.

خامساً: العقل والمعرفة:

تعدّ نظرية المعرفة ومسألة العقل، أحد أهم الأركان النظرية التي يتشكل منها علم الكلام الإسلامي؛ إذ يحرص المتكلمون على البدء به في مصنفاتهم؛ فالمقرر أن المعرفة هي غاية النظر العقلي للوصول إلى اليقين في إثبات العقائد، ولذلك فقد أطلق على

(٤٦) المرجع السابق، ص١١٠٩-١١١٥.

(٤٧) المرجع السابق، ص١٠٧٩.

علم الكلام "علم النظر والاستدلال". وقد تعددت مسالك المتكلمين في العقل والمعرفة. وينتمي ابن خلدون في نظرته للعقل إلى المنهج الاسمي الواقعي، ويرفض مجمل الأفكار القائلة بفطرية المعرفة، فالعقل صفحة بيضاء، ويكتسب معارفه من خلال التجربة والواقع، ويستند في تقريره إلى أدلة نقلية انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ الْسَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ.﴾ (النحل:٧٨) وكذلك قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ باسْمِ رَبِّكَ الَّذي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَق، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ.﴾ (العلق:١-٥)"[٤٨]

والإنسان يكتسب من "العلم ما لم يكن حاصلاً له، بعد أن كان علقةً ومضغةً، فقد كشفت لنا طبيعته وذاته ما هو الجهل الذاتي والعلم الكسبي."[٤٩] فالعلاقة بين الأفكار والأشياء تتم عقب التجربة وليست فطرية قبلية.

ويرفض ابن خلدون أن يعدَّ العقل والنفس من عالم مفارق، كما يرى أفلاطون، أو يعدَّ النفس جوهراً يختلف عن الجسد، كما يرى أرسطو؛ إذ "الملكات كلها جسمانية سواء كانت في البدن أو في الدماغ من الفكر،"[٥٠] ولا طاقة للعقل بإدراك الأسباب والإحاطة بها، كما يرى الفلاسفة الذين زعموا "أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية، والأقيسة العقليّة."[٥١] فابن خلدون يشدد على عجز الإنسان، ويؤكد على قصور مداركه؛ إذ يقول: "ولا تَثِقَنَّ بما يزعمه لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها."[٥٢]

ويحمل ابن خلدون على الفلاسفة الذين وثقوا في العقل في دراسة الطبيعة، وذلك بسبب اعتقادهم أن العقل قادر على معرفة الوجود (الحسي)، ومعرفة ما يتجاوز

(٤٨) المرجع السابق، ص١١٠٩، ص١٠٧٦.
(٤٩) المرجع السابق، ص١٠١٨.
(٥٠) المرجع السابق، ص١٠١٩.
(٥١) المرجع السابق، ص١٢٢٩.
(٥٢) المرجع السابق، ص١٠٧١.

الحس. وسبب خطئهم ينبع من تطبيق جملة الأحكام المتعلقة بالجسم الطبيعي على الأجسام السماوية، على الرغم من اختلاف الجسمين،[٥٣] كما ذهب إلى ذلك الكندي، والفارابي، وابن سينا؛ لرسوخ اعتقادهم بالمنهج العقليّ، والأقيسة المنطقية.

ويذهب ابن خلدون إلى أن معرفة الطبيعة تتم عن طريق الواقع والتجربة؛ إذ أفرد فصلاً في المقدمة عن العقل التجريبي، فالمنهج الخلدونيّ استقرائيّ يبدأ بالواقع الحسي، ويعنى بالتجربة ثم يجمع الظواهر للتوصل إلى أحكام عامة عن طريق القياس، وبهذا يتوصل العقل إلى معرفة العلل والأسباب التي تربط الأجزاء، فالمعرفة الإنسانية، تنطلق من التمييز فالتجريب ثم النظر، وهو بهذا يتجاوز الغزالي، ويتعقب ابن رشد كاشفاً حدود البرهان الصناعي الذي توسل به الفلاسفة، في تحصيل مقاصدهم في الطبيعيات والإلهيات، ويؤكد على أنه لا يقين في مطابقة النتائج المستخرجة من البراهين المتعلقة بالحقائق الخارجية؛ نظراً لاختلاف الموجود بين المجرد الكليّ والمشخص المادي. ولذلك يلجأ ابن خلدون إلى ما أطلق عليه"الفكر الطبيعي"، بوصفه فطرة إلهية، بينما البرهان المنطقي صناعة إنسانية مكتسبة، فالفكر الطبيعي يخلو من "الحجب" التي تعطل الاستدلال بسبب الإغراق في المناقشات، والوقوع في الشبهات.[٥٤] كما أن الفكر الطبيعي أصل للبرهان المنطقي.[٥٥] ويؤكد ابن خلدون، أن النظر في مسائل الطبيعيات بالتصحيح والبطلان، "ليس من موضوع علم الكلام ولا من جنس أنظار المتكلمين."[٥٦]

وفي كتابه «لباب المُحصّل»، يتابع ابن خلدون الرازيَ بشكل خاص، والأشاعرة بشكل عام في تقسيم الوجود إلى: واجب الوجود لذاته وهو الله، وممكنٌ وهو ما

(٥٣) المرجع السابق، ص١٢١١.

(٥٤) المرجع السابق، ص١٢٤٧.

(٥٥) للمزيد من التفصيل حول الفكر الطبيعي وسمات المشروع البرهاني في النص الخلدونيّ وطبيعته في الاستدلال، يمكن الرجوع إلى:

– عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان، أو التكوثر العقلي**، ط١، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص٣٨٧-٣٩٨.

(٥٦) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١١٤٧.

عداه. ويقسم الحوادث إلى: حال ومحل، ومدبر لهما ينطبق على العقل والنفس، والمحل هو الموضوع أو الهيولى التي يحل فيها الحال، والطبيعة تنقسم عنده إلى: موضوع هو مادة، أو هيولى تتشكل بالأعراض، ويقابل العرض المقولات الأرسطية، فالمحل هو الجوهر، والأعراض هي المقولات التي تلحق بالجوهر؛ كالزمان والمكان والكم والكيف والوضع والإضافة والملك والفعل والانفعال.(٥٧) كما أن الطبيعة مركبة من موجودات، وكل موجود مركب، وتتكون الطبيعة من أجسام مركبة من الجواهر والأعراض، وقد تبنّى ابن خلدون في «لباب المُحصّل» نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ.(٥٨)

ويظهر ابن خلدون في هذا الكتاب، الذي لم يذكره في مؤلفاته، مقلداً للنسق الأشعريّ؛ إذ لا نجد فيه أصالة وتجديداً، وإنما هو تكرار لما ذهب إليه الرازي، الأمر الذي جعل البعض يتشكك في نسبة الكتاب إليه.(٥٩) وقد أثارت مسألة السببية جدلاً واسعاً لدى دارسي فكر ابن خلدون، بسبب الغموض الذي يهيمن على خطابه الكلاميّ والطبيعي، فقد وصفه عمر فرّوخ بالتناقض بسبب ميله إلى الأشاعرة تارةً وإلى الاستقلال تارة أخرى.(٦٠) وينسبه على الوردي إلى الأشاعرة، ويرى أن مذهبه في السببية امتداد لرأي الغزالي.(٦١)

وذهب طه حسين إلى وضع ابن خلدون ضمن القائلين بالحتمية والضرورة السببية.(٦٢) ولعل السبب في هذا الخلاف هو تردد ابن خلدون بين علم الكلام والتصوف، فعلى مستوى الطبيعية نجده يؤكد فعالية الأسباب؛ لأن الله قد جعل العالم

---

(٥٧) ابن خلدون. **لباب المحصل**، مرجع سابق، ص٤١-٤٢.

(٥٨) المرجع السابق، ٥٩-٦١.

(٥٩) انظر المقدمة التي كتبها محمد علي أبو ريان بعنوان: (علم الكلام الخلدونيّ بين لباب المحصل والمقدمة: دراسة مقارنة) (ص ٩- ٢٣) ضمن «**لباب المحصل**»، الاسكندرية: دار الموقر الجامعية (١٩١٦م).

(٦٠) فروخ، عمر. موقف ابن خلدون من الدين والقضايا الدينية، ضمن أعمال «**مهرجان ابن خلدون**» القاهرة، ١٩٦٢، ص ٤١٣.

(٦١) الوردي، علي. **منطق ابن خلدون**، ط٢، لندن: دار كوخان، ١٩٩٤م، ص٦٣.

(٦٢) حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**: **تحليل ونقد**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، ط١، القاهرة: مطبعة الاعتماد، ١٩٢٥، ص٤١.

كله "بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان."[٦٣] أما بخصوص الأسباب والعلل البعيدة، فإن ابن خلدون يحصرها في نطاق النفس التي من شأنها إدراك الأسباب؛ فالأسباب لا تزال ترتقي حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو،[٦٤] فالعقل عاجز في مجال المعرفة الإلهية، وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب.[٦٥] وإذا تجاوزت الأسباب نطاق الطبيعة، فإن العقل لا يمتلك القدرة بالكشف عن الأسباب "فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا، خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع."[٦٦] وينصح ابن خلدون الإنسان بأن يسلم بعجزه عن إدراك الأسباب، وكيفيات تأثيرها، ويطلب تفويضها إلى خالقها المحيط بها،[٦٧] فقد يقف الناظر عند حلقة من السلسلة ويظنها منتهى الأسباب، وينكر ما وراءها، فيكون قد أنكر مسبب الأسباب وخالقها، ويصير من الضالين الهالكين.[٦٨]

وعلى الرغم من حرص ابن خلدون على ذِكْر التأثيرات المتبادلة بين الأشياء في الوجود، إلا أنه يقرُّ بأن "تأثير هذه الأسباب في كثير من مسبباتها مجهول، ولأنها إنما يوقف عليها بالعادة والاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة."[٦٩] ولعل هذا النص من أكثر نصوص ابن خلدون وضوحاً في موضوع السببية، وهو يتطابق مع المنظور الأشعريّ، ولا يخرج عنه في فهم دور العقل في مجال المعرفة وقصوره وعجزه.

---

(٦٣) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٠٤.
(٦٤) المرجع السابق، ص١٠٧٩.
(٦٥) المرجع السابق، ص١٠٦٩.
(٦٦) المرجع السابق، ص١٠٧٢.
(٦٧) المرجع السابق، ص١٠٧٢.
(٦٨) المرجع السابق، ص١٠٧٠.
(٦٩) المرجع السابق، ص١٠٧٠.

سادساً: الإلهيات بين الذات والصفات:

يقوم ابن خلدون في كتابه «لباب المُحصّل»، بإثبات وجود الله بطريقتي الحدوث والإمكان.[٧٠] وهو يتابع الرَّازي ومتأخري الأشاعرة. أما في المقدمة فإنه يبدي موقفاً أكثر انفتاحاً، وأشد صرامة، وهو ينسجم مع الموقف الأشعريّ المالكيّ المغربي، ويمزج بين الموقف الكلاميّ والصوفيّ والسلفيّ، فالله قديمٌ لا أوَّل له، "ولا يوجد في الزَّمان، ولا ينطبق عليه الزمان بأقسامه الماضي والحاضر والمستقبل،" كما في «لباب المُحصّل.»[٧١]

وهو في المقدمة يحصر طرق معرفة الذات الإلهية وإثبات قدمها، بالطريق النقليّ دون العقليّ، فهو يقول: "اعلم أن الشَّارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق، لم يعرفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود؛ إذ ذلك متعذّرٌ على إدراكنا، ومن فوق طورنا،"[٧٢] فالعقل الإنسانيُّ عاجزٌ، كما قرر ابن خلدون سابقاً، ولذلك فإن الاقتصار على القرآن الكريم، وما ورد فيه من أدلَّة كافٍ، ولا مطمع للعقل في إدراك ذلك. وهو يتابع في هذا السَّلف من أهل السُّنة، ويورد قول أم سلمة عندما سئلت عن بعض الأمور الإلهية: فقالت: «آمنا وصدقنا» ويذكر قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ.﴾ (آل عمران:٧)[٧٣] ويعتمد على قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء:٢٢)، وهو الدليل الذي عُرِف لدى المتكلمين، بدليل التَّمانع، وهذه طريقة قرآنية لإثبات وحدانيَّة الذَّات الإلهيَّة، فهو يقول: "توحيده بالإيجاد، وإلا لما يتم الخلق للتمانع."[٧٤]

أما بخصوص الصفات الإلهية، فإن ابن خلدون يرى أن سبب الخلاف بين الفرق الإسلامية، يرجع إلى أمرين: اختلاف المناهج المتبعة، والآيات المتشابهات، فهو يقول:

---

(٧٠) ابن خلدون: **لباب المحصل**، مرجع سابق، ص٧٩- ٨٠.

(٧١) المرجع السابق، ص٤٤.

(٧٢) ابن خلدون. **المقدمة**. مرجع سابق، ص١٠٧٥.

(٧٣) المرجع السابق، ص١٠٨٤.

(٧٤) المرجع السابق، ص١٠٧٦.

"اعلم أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد، أكثر مثارهـــا مـــن الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتّناظر والاستدلال بالعقل."[(٧٥)] ويقرِّر ابن خلدون وجود نمطين من الآيات في القرآن الكريم في بيان الصفات الإلهية تدور بين التنــــزيه والتشبيه، تنطويان على آيات محكمات، وأخر متشابهات، "وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المعبود، بالتنـــزيه المطلق، الظاهرِ الدلالة، من غير تأويل في آي كثيرة، وهـــي سلوب كلها، وصريحة في بابها. ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات ومرة في الصفات."[(٧٦)]

وينتصر ابن خلدون لمذهب أهل السنة والسلف في مسألة الـــذات والـــصفات، ويستند إلى قولهم: "أقرّوها كما جاءت؛"[(٧٧)] أي آمنوا بها وبأنها مـــن عنـــد الله، ولا تتعرضوا لتأويلها وتفسيرها؛ "لجواز أن تكون ابتلاءً فيجب الوقوف والإذعـــان."[(٧٨)] ويحمل بشدة على المشبهة والمجسمة، الذين بالغوا في الإثبات، ويشن حملةً شعواء على دعاة التنـــزيه، لاسيما المعتزلة الذين بالغوا في التنـــزيه فوقعوا في التّعطيل؛ ولذلك فإنه

(٧٥) المرجع السابق، ص١٠٧٦.

(٧٦) المرجع السابق، ص١٠٧٧.

(٧٧) أخرج هذا الأثر كل من:

- الدراقطني، علي بن عمر. **الصفات،** تحقيق: عبد الله الغنيمان، ط١، المدينـــة المنـــورة: مكتبـــة الـــدار، ١٤٠٢هـــ، ص٧٥.

- الآجري، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله.**الشريعة،** تحقيق: محمد حامد الفقي، القـــاهرة: مطبعـــة أنصار السنة المحمدية، ١٣٦٩هـــ، ص٣١٤.

- اللالكائي، هبة الله بن الحسن بن منصور. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة،** تحقيق : د. أحمد سعد حمـــدان، الريـــاض: دار طيبـــة، ١٤٠٢هــــ، ج٣،ص٥٠٣، رقم:٨٧٥، و٥٢٧، ورقم:٩٣٠.

- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين. **الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصـــحاب الحديث،** تحقيق : أحمد عصام الكاتب، ط١، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٤٠١، ص٧٢.

- ابن عبد البرّ، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأســـانيد،** تحقيـــق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، المغرب: وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإســـلامية، ١٣٨٧هـــ، ج٧،ص١٤٩.

- الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى السلمي. **السنن،** تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون، بـــيروت: دار إحياء التراث العربي، ج٤،ص٦٩٢.

(٧٨) ابن خلدون. **المقدمة،** مرجع سابق، ص١٠٧٧.

يكيل المديح والثناء إلى مذهب السَّلف المُفَوِّضة، ويرى أن القرآن امتدحهم ووصفهم بقوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ (آل عمران:٧) وهذا ينطبق كما يرى على أهل السُّنَّة. "ولهذا جعل السَّلف (والراسخون) -مستأنفاً-، ورجَّحوه على العطف، لأن الإيمان بالغيب أبلغ في الثناء، وقالوا: إن جاءنا من الله فوَّضنا علمه إليه، ولا نشغل أنفسنا بمدلول نلتمسه فلا سبيل لنا إلى ذلك."[٧٩] ويدخل إلى هذا الاتجاه الممدوح فرق الصِّفاتيَّة وأمثالها؛ كعبد الله بن سعيد بن كُلَّاب، وأبو العباس القَلانِسِيّ، والحارث بن أسد المُحَاسِبِيّ، وهؤلاء- بحسب ابن خلدون- من أتباع السَّلف، وعلى طريقة أهل السُّنة؛ إذ أثبتوا الصِّفات القائمة بذات الله تعالى من العلم والقدرة والإرادة، وكان مذهبهم إثبات الكلام والسَّمع والبَصر.[٨٠]

ويثبت ابن خلدون الصِّفات الخبريَّة، ولا يرى في تأويلها منهجاً سديداً، لأنَّ ذلك واقعٌ فوق طور العقل ومجال إدراكاته.

سابعاً: النُّبُوَّة:

يذهب ابن خلدون إلى أن النبوة إنما هي: اصطفاءٌ من الله تعالى، ولا مدخل فيها للاكتساب كما يرى الفلاسفة، وهو بذلك لا يخرج عن حُدُود المذهب الأشعريّ السُّنيّ، فهو يقول: "اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً، ففضلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده."[٨١] والنبوة فطرة للنفوس البشرية يصطفي الله بها من يشاء من عباده، ليكون نبيّاً دون اكتساب أو اجتهاد، ولا استعانة بشيءٍ من المدارك، ولا من التصورات، ولا من الأفعال البدنية: كلاماً أو حركة، ولا بأمرٍ من الأمور، وإنما هو انسلاخ من البشريَّة إلى الملكيَّة بالفطرة.[٨٢]

---

(٧٩) المرجع السابق، ص١٠٨٥-١٠٨٦.
(٨٠) المرجع السابق، ص١٠٨٨.
(٨١) المرجع السابق، ص٣٩٨.
(٨٢) المرجع السابق، ص٢٦١.

فالأنبياء عليهم السلام لهم نفوسٌ تتمتَّع بخاصيَّة الاستعداد للمعرفة الربانية، ومخاطبة الملائكة عن الله سبحانه وتعالى.(٨٣)

ويرى ابن خلدون أن النبوة ضروريَّةٌ لما تحقِّقُه من فوائد ومنافع اجتماعيَّة وأخلاقيَّة وسياسيَّة وعلميَّة ودنيويَّة وأخرويَّة. وهذه الفوائد، وإن كان العقل قادراً على الوصول إلى بعضها، إلا أنه عاجزٌ عن الوصول إليها جميعها، فاحتاج إلى النَّبي، ولهذا يقرِّر ابن خلدون أن "فوائد البِّعثة إنما فيما يستقل العقل بإدراكه. أما فيما لا يستقل العقل به، فنعرف ما لا يتوقف عقله عليه."(٨٤) وفائدة النُّبوة أنها تُعين الإنسان على معرفة الله وصفاته، التي لا يستقل العقل بإدراكها ومعرفتها، وكذلك معرفته الحسن والقبح، وإزالته خوف المكلّف، أو معرفة طبائع الأدوية، ودرجات الفلك، أو إزالة التنازع الناشئ عن الاجتماع أو عن فرض الشرائع، والتَّعصب لها، أو لتعليم الصنائع والأخلاق السياسية.

ويفرّق ابن خلدون بين النَّبي والرَّسُول من خلال مفهوم الوحي، فالرَّسول هو من يوحى إليه، أما النبي فلا يتوافر على ذلك، ولذلك فمرتبة الرسول أعلى من النَّبي، ومع أن كليهما يُؤتى بالنبأ والإخبار، إلا أن النَّبي تأتيه على شكل رؤيا وإلهام، أما الرَّسول فيأتيه الإخبار والإنباء بصورةٍ واضحةٍ ممثّلة في الوحي، الذي يلقى عليه كلاماً واضحاً بيِّناً.(٨٥)

ويمكن التَّعرف على النُّبوة من خلال عددٍ من العلامات، كالوحي، والعصمة، وهي بحسب ابن خلدون: "حُصُول ملكة الصِّفَة في النَّفس مع العلم بالثَّواب والعقاب، وتتابع البيان من الله عزّ وجل وخوف المؤاخذة."(٨٦) وهي صفةٌ لا تحصل بالاكتساب، وتمنع المعصوم من فعل القبيح. ويمكن التَّعرف على صفات صاحب العصمة، من خلال تحلِّيه بالعبادة والصِّدق والعفاف، كما يتحلَّى بـ "الخير والزَّكاة ومجانبة المذمومات

(٨٣) المرجع السابق، ص١١٤٩.
(٨٤) المرجع السابق، ص١١٣.
(٨٥) المرجع السابق، ص٤٠٩.
(٨٦) ابن خلدون. **لباب المحصل**، مرجع سابق، ص١١٥.

والرِّجس أجمع، وهذا هو معنى العصمة، وكأنه مفطورٌ على التنزّه عن المذمومات؛ كأنها منافيةٌ لجبلّته."[٨٧] ولعلَّ أهمَّ الصِّفات التي يذكرها ابن خلدون للنُّبوة، وينفرد بها عمن سبقه من المتكلمين، هي (العصبيّة). ولا يخفى ما لهذه الصِّفة من أثرٍ في تكوين منهجه التاريخيّ العمراني، فهو يؤكِّد على أن النبي لا بدَّ أن يبعث في منعةٍ من قومه، أو في ثروة فيقول: "ومن علاماتهم أيضاً، أن يكونوا ذوي حسب في قومهم، وفي الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه" وفي رواية أخرى "في ثروة في قومه." ومعناه: أن تكون له عصبةٌ وشوكةٌ، تمنعه من أذى الكفار حتى يبلغ رسالة ربه، ويتم مراد الله من إكمال دينه وملته."[٨٨] وقد بحث ابن خلدون مسألة النبوة في فصل خاص في «المقدمة» بعنوان: (إن الدعوة الدِّينية من غير عصبية لا تتم)، أكدَّ فيه على ضرورة توافر عنصر العصبيّة للنبي حتى يتمكن من نشر دعوته؛ لأن الملك إنما يحصل بالتغلّب، والتغلّب إنما يكون بالعصبية.[٨٩]

أما المعجزة فقد أفاض ابن خلدون في عرض المذاهب المختلفة بخصوصها، وعدّ هذه العلامة دليل اتفاق عند الكثيرين على صحة النبوة؛ لأن الأنبياء والرسل معرضون للأسئلة من قومهم، فأجرى الله على أيدي أنبيائه ورسله خوارق ومعجزات ليست في مقدور البشر. فالمعجزة بحسب ابن خلدون: "وقوع الخوارق، وهي أفعال يعجز البشر عن مثلها، فسميت بذلك معجزةً."[٩٠] ويعرّفها في «لباب المُحصّل» بقوله: "وهي أمر خارقٌ للعادة مع التحدي وعدم المعارضة."[٩١] أما الخوارق فقد تأتي من الأنبياء أو غيرهم، وتسمى كرامة أو سحراً أو غيره، ولذلك فإن للمعجزة شرطين؛ الأول: إثبات الخوارق، والثاني: التحدي، إلا أن "التّحدي هو الفارق بين المعجزة وبين الكرامة والسحر."[٩٢]

(٨٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٠٠.
(٨٨) المرجع السابق، ص٤٠١.
(٨٩) المرجع السابق، ص٥٢٦.
(٩٠) المرجع السابق، ص٤٠١.
(٩١) ابن خلدون. **لباب المحصل**، مرجع سابق، ص١١١.
(٩٢) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٠٢.

ويرى ابن خلدون "أن أعظم المعجزات، وأشرفها، وأوضحها دلالة، هي القرآن الكريم؛ لأن معجزته كانت هي نفسها الوحي، وهو خارقٌ معجز، ولا يفتقر إلى دليل مغاير كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول، وهـذا معنى قوله صلّى الله عليه وسلّم: (ما من نبي من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثلـه آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحي إليّ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة)."(٩٣) فمعجزة الإسلام الأولى هي القرآن الكريم، وما أوتي النبي عليه الصلاة و السلام من معجزات أخرى، إنما هو تكملة وليست أساسية، ولذلك قال ابن خلدون: "المعتمد القرآن وغيره تكملة.(٩٤) ويعدّ ابن خلدون القرآن معجزاً بنظمـه، كما أن فيه إخباراً عن المستقبل؛ لأن البشر عجزوا عن الإتيان بمثله أو سورة منه، كما أنه صدر بإعجازه عن أميّ يجهل القراءة والكتابة، وهذه الأميّة يراها ابـن خلـدون كمالاً لا نقصاً؛ وذلك لتترّهه عن الصنائع العملية التي هي أسباب المعاش والعمـران كلها.(٩٥) وربما يخالف ابن خلدون بهذا الرأي ما هو معروف من سيرة الأنبيـاء؛ إذ كانوا جميعاً من أصحاب الحرف والصنائع والمهن العملية، ويرى ابـن خلـدون أن الأنبياء أفضل من الملائكة، كما هو شأن أهل السُّنَّة عموماً.(٩٦)

ثامناً: الإمامة:

من المعلوم أن مبحث الإمامة عند متكلمي أهل السُّنَّة، أصبح أحد مباحث علـم الكلام، ولا يكاد يخلو مصنف من التطرق إلى هذا الباب، مع الإقرار بأن الإمامة من

(٩٣) المرجع السابق، ص٤٠٣. والحديث أخرجه كثيرون منهم:
– البخاري.**صحيح البُخاري**، مع شرحه «**الفتح**»، مرجع سابق، رقم: ٤٩٨١، ورقم: ٧٢٧٤.
– مسلم. **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، رقم: ٣٠٢.
– النَّسائي. **السنن الكبرى**، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١-١٩٩١م، رقم: ١١٠٦٤.
– ابن حنبل. **المسند، القاهرة**: مؤسسة قرطبة، ج٢، ص٣٤١ حديث رقم (٨٤٧٢)، ج٢، ص٤٥١ حديث رقـم (٩٨٢٧).
(٩٤) ابن خلدون. **لباب المحصل**، مرجع سابق، ص١١٣.
(٩٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٩٦٧.
(٩٦) ابن خلدون. **لباب المحصل**، مرجع سابق، ص١١٧.

مسائل الفروع وليس الأصول. إلا أنهم اضطروا إلى إدراج الإمامة في مباحث أصول الدين وعلم الكلام؛ للرد على فرق الشيعة الذين جعلوها من أركان الدين، ثم أصبحت هذه المسألة أحد المباحث الرئيسة والأساسية في علم الكلام. وقد سار ابن خلدون على هذا النهج في عرضه لعلم الكلام؛ إذ يتفق مع الرؤية الأشعريّة لمسألة الإمامة، ويعدّها من مسائل الفروع، نافياً أن تكون من الأصول، ويرد على الشيعة بقوله: "إنما هي كون الإمامة ركناً من أركان الدين كما يزعمون، وهي ليست كذلك."(٩٧) ومع أن ابن خلدون يلتزم بقول الأشاعرة، ولا يخرج عنهم في معظم المسائل، إلا أن آراءه المتعلقة بالإمامة تتسم بالواقعية نتيجة اهتمامه الأساسي بالتاريخ وعلم العمران، ويؤكِّد على الصلة بين الدين والسياسة في الإسلام؛ فالخلافةُ خاصةٌ بالسياسة، والإمامةُ خاصةٌ بالدين، وإنْ كان المعنيان مترادفين؛ ذلك لأن السياسة في ذلك الوقت كانت تتحرك بنوازع دينية، والخليفة كان يباشر مهامه السياسية والدينية معاً، ولذلك قالوا: إن "الإمامة هي أخت الخلافة."(٩٨)

وفيما يتعلق بالتسمية فإن ابن خلدون يرى أن الإمامة نسبت إلى أبي بكر الصديق؛ لقيامه بالصلاة بدلاً عن النبي صلّى الله عليه وسلّم، فقال: "جاء تشبيهه بإمام الصلاة في اتّباعه والاقتداء به، وأما تسميته خليفةً فلكونه يخلف النبي في أمته، فيقال: خليفة بإطلاق، أو خليفة رسول الله."(٩٩)

والإمامة ضروريةٌ يحتاج إليها المجتمع، فالمُلك منصبٌ طبيعي للإنسان؛ لأن البشر لا تتيسّر حياتهم ووجودهم إلا بالاجتماع، والتعاون على تحصيل القوت وضرورياتهم، والاجتماع يقتضي بالضرورة الحاجة إلى المعاملات وقضاء الحاجات، فيؤدي إلى التنازع والاختلاف لما في البشر من طبيعية حيوانية من ظلم وعدوان، فيقع "التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدِّي إلى الهرج وسفك الدماء، وإذهاب النفوس، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصّه الباري سبحانه بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم."(١٠٠)

(٩٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٦١٥.

(٩٨) المرجع السابق، ص٦٣٨.

(٩٩) المرجع السابق، ص٥٧٩.

(١٠٠) المرجع السابق، ص٥٧٣.

وينقسم المُلك عند ابن خلدون إلى ثلاثة أنواع: طبيعي وسياسي وخلافة، فالمُلك الطبيعي: هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي: هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقليّ في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة: هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجع إليها؛ إذ إنّ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي على الحقيقة: "خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا."(١٠١) ولهذا فإن نمط الخلافة هو المفضل عند ابن خلدون؛ ذلك لأنه يجمع محاسن الدنيا والآخرة.

ويرى ابن خلدون أن الإمامة واجبة شرعاً، إلا أنها لا تعدّ من عقائد الدين، وإنما هي وظيفة دينية اجتماعية من أجل صلاح المجتمع، وتنظيم أموره، "فالاجتماع ضروريٌّ للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها."(١٠٢) ولذلك فقد قرر ابن خلدون رأي أهل السُّنَّة بقوله: "قال جمهور أصحابنا والمعتزلة: إن الإمامة واجبةٌ سمعاً."(١٠٣) وردّ على القائلين بأنها واجبة عقلاً كالشيعة، وبعض المعتزلة، فضلاً عن القائلين بعدم وجوبها أصلاً كالأصمّ من المعتزلة وأغلب الخوارج.

ويحصر ابن خلدون طرق اختيار الإمام وتعيينه عند المسلمين بطريقتين: النَّص، والاختيار. ومن قال بالنَّصّ الشِّيعة الذين اتفقوا على أن الإمامة ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة، وإنما هي ركنٌ من أركان الدين لا يجوز إغفالها من قبل النبي، بل يجب عليه تعيين الإمام، وهو ما فعله النبي صلّى الله عليه وسلّم بالنَّصِّ على إمامة عليّ بن أبي طالب.

ويشير ابن خلدون إلى اختلاف الشيعة في هذا النص، ويدور هذا الاختلاف بين القول بالنصّ الجليِّ الواضح، والقول بالنصّ الخفيّ المُرمّز، وينتقد ابن خلدون كلا

(١٠١) المرجع السابق، ص ٥٧٨.

(١٠٢) المرجع السابق، ص٥٧٦.

(١٠٣) ابن خلدون. **لباب المحصل**، مرجع سابق، ص١٢٧.

الاتجاهين، فلو كان النص جليّاً لما حدث اختلاف بينهم، ويرفض القول بالنص الخفي؛ لاعتماده على تأويلات مسرفة غير صحيحة، وأحاديث موضوعة، فهذه النصوص كانوا "ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم، لا يعرفها جهابذة السنة ولا نقلة الشريعة، بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه، أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة."(١٠٤)

أما بخصوص الشروط التي يجب أن تتوافر في الإمام، فإن ابن خلدون يحصرها في أربعة هي: "العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء، مما يؤثِّر في الرَّأي والعمل."(١٠٥) ويرفض شرط العصمة الذي أوجبه الشيعة، والقرشية التي أجمع معظم فقهاء السُّنَّة ومتكلميها استناداً إلى حديث «الأئمة من قريش.»(١٠٦)

(١٠٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٨٧.

(١٠٥) المرجع السابق، ص٥٨٢.

(١٠٦) ورد من حديث جماعة من الصحابة، منهم: أنس بن مالك، وعلي ابن أبي طالب، وأبو برزة الأسلمي. أما حديث أنس فأخرجه كلٌ من:

- النيسابوري (الحاكم)، محمد بن عبدالله أبو عبدالله. **المستدرك على الصحيحين**، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١١-١٩٩٠م، ج٤، ص٥٠١، حديث رقم: (٦٩٦٢).
- الطيالسي (أبو داود)، سليمان بن داود أبو داود. **المسند، بيروت**: دار المعرفة، ص٢٨٤، حديث رقم: (٢١٣٣).
- أبو نعيم. **الحلية**، مرجع سابق، ج٣، ص١٧١، ج٥،ص٨، ج٨، ص١٢٢-١٢٣.
- أحمد. **المسند**، مرجع سابق، ج٣، ص١٢٩، حديث رقم: (١٢٣٢٩).
- البيهقي. **السنن الكبرى**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، مكة المكرمة: مكتبة دار الباز، ١٤١٤-١٩٩٤م، ج٣،ص١٢١، حديث رقم: (٥٠٨١)، وقال: (مشهور من حديث أنس رواه عنه بكير).
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ، ج٤،ص٢٦، حديث رقم: (٣٥٢١)، ج٦، ص٣٥٧.

وأما حديث علي بن أبي طالب فأخرجه كل من:

- الطبراني. **الروض الداني (المعجم الصغير)**، ط١، تحقيق: محمود شكور الحاج أمرير، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ، ج١،ص٢٦٠،حديث رقم: (٤٢٥).
- أبو نعيم. **الحلية**، مرجع سابق، ج٧، ص٢٤٢.

وأما حديث أبي برزة فأخرجه كل من:

- الطيالسي. **المسند**، مرجع سابق، ج١،ص١٢٥، حديث رقم:(٩٢٦).
- ابن حنبل. **المسند**، مرجع سابق، ج٤،ص٤٢١ حديث رقم:(١٩٧٩٢).

وينسجم ابن خلدون في رفضه لهذا الشرط مع رؤيته لطبيعة العمران والدولة؛ إذ يفتقر إلى الإجماع.[١٠٧] ويرى أن المسلمين اعتمدوا هذا الشرط لظروف معيَّنة لم تعد صالحة بسبب "ضعف قريش، وتلاشي قومهم، وتغلب الأعاجم عليهم، وصار الحل والعقد لهم."[١٠٨] ولعل الشرط الذي ينفرد به ابن خلدون في وجوب توافره في الإمام هو "العصبيّة"[١٠٩] وهو أحد المفاهيم المؤسسة للخطاب الخلدونيّ في علم العمران والتاريخ الإسلاميّ.

الخاتمة والنتائج:

منذ أكثر من قرنٍ ونصف، تتكاثر الدراسات الخلدونيّة، مشكِّلةً حقلاً من الدراسات المتباينة الأغراض والمقاصد. فمن المعروف أن هذا العّلامة الكبير اكتُشف من طرف الغرب في لحظة المغامرة الاستعمارية، ضمن سياقات الهيمنة والسيطرة والإخضاع، في حدود القرن التاسع عشر، وجرى التعرف عليه من خلال ترجمة الجزء المتعلق بـ«تاريخ البربر» وفق قراءةٍ تجزيئية مارست أسوأ أنواع الطمس والاستغلال المرتبط بالعملية الاستعمارية.

وفي بداية القرن العشرين شهدت الدراسات الخلدونيّة نقلةً حقيقية، بعد أن أخذت «المقدمة» الصدارة بدلاً من «تاريخ البربر»؛ إذ نجد نمطاً جديداً من الخطاب الغربي، يعمل على إعادة دمج واستيعاب ابن خلدون منهجيّاً في سياق التاريخ الكوني الغربي، بوصفه أحد العبقريات العقلانية والحداثية، التي ظهرت في بيئة تتسم بالانحطاط والجمود والتخلف، فابن خلدون يمثل الاستثناء الذي يثبت القاعدة بحسب الرؤية الاستشراقية، ومجمل الإنتاج الأيديولوجي الذي طوره الغرب حول الإسلام، بوصفه

(١٠٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٨٣.

(١٠٨) المرجع السابق، ص٥٨٣.

(١٠٩) لمزيد من التفصيل حول هذا المفهوم. انظر:

- الجابري، محمد عابد. **فكر ابن خلدون العصبيّة والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي**، ط٥، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ديناً همجيّاً عنيفاً غارقاً في الفوضى والجهل، ويتوافر على رؤية غير عقلانية جامدة وساكنة، وكانت تلك الرؤية انبثاقاً طبيعيّاً للعقل "الأداتي" الغربي، الذي تكوّن في سياق المركزية الغربية التي تنطوي على ذات نرجسية متضخمة نازعة إلى الهيمنة والسيطرة والاستغلال.

وقد شهد العالم العربي والإسلامي نشاطاً كبيراً لإعادة الاعتبار لابن خلدون أولاً، وللذات العربية الإسلامية ثانياً، و ذلك في سبعينيات القرن المنصرم، بعد أن بقي صامتاً وخجولاً حتى مطلع القرن العشرين، وبدأ الاعتراف به بوصفه أحد القمم السامية التي تظهر عظمة الإسلام وتسامحه. وكثرت الدراسات والأبحاث الخلدونيّة، التي عملت على إعادة تملكه واستعماله في سياق الأيديولوجية الثقافية للقومية العربية، بحيث تحوَّل ابن خلدون إلى رمزٍ في عمليات الصراع الخطابي والمرئي بين الغرب والشرق من جهة، والعالم العربي والإسلامي بتياراته الإسلامية والقومية واليسارية من جهة أخرى.

ومع ذلك فإنه لا خلاف على المكانة الرفيعة التي يتمتع بها ابن خلدون في مجال التاريخ، وما اصطلح عليه بعلم طبائع العمران، بفضل عبقريته التي أبدعت عملاً تركيبياً فريداً، لا يزال صالحاً في كثير من جوانبه للإضاءة على بعض إشكالاتنا المعاصرة، وقادراً على تفهم سلوك الفاعلين السياسيين والاجتماعيين في عالمنا المطبوع بالفساد والعصبيّة، إلا أن ذلك لا ينبغي أن يجعلنا نغفل عن المكانة الطبيعية لهذا العبقري المحير في سياق المجال التداولي الإسلامي.

فالقول بأن ابن خلدون كان متكلّماً أصيلاً كما ذهب إليه بعض الباحثين لا يصمد أمام البحث والدرس العِلْميين، ولا يخرج عن سياقات المبالغة والتهويل والافتخار. والمطالع المدقق لما أنتجه ابن خلدون في علم الكلام-سواء أكان ذلك في شبابه عندما قام بتلخيص كتاب «المحصل» للرازي، أم فيما كتبه في الفصل الخاص بعلم الكلام في (المقدمة)، التي أبدعها إبان نضجه أثناء إقامته في قلعة ابن سلامة، أو الإشارات الموجودة في مؤلفه «شفاء السائل»، الذي يدور حول التصوف- يجده لا يخرج في مجمل آرائه عن النسق الفكري الأشعريّ، الذي وصل إلى المغرب العربي،

ومن سمات هذا النسق النزعة السلفية المحافظة؛ بسبب غلبة المذهب المالكيّ الذي يترع إلى تفضيل العمل على النظر. ولعل هذه النزعة هي التي حملته على القول بعدم الحاجة إلى علم الكلام في عصره، تلك الدعوة الخطيرة التي تشبه القول بإغلاق باب الاجتهاد، وتعبّر عن رؤية قاصرةٍ لماهيّة هذا العلم الأصيل ووظيفته، فبحسب ابن خلدون تقتصر غاية علم الكلام في الرد على الخصوم من المبتدعة، تلك الوظيفة التي كفانا أئمة أهل السُّنَّة مؤونتها والانشغال بها؛ لانقراض المبتدعة والمنحرفين، وهي رؤية تنطوي على تعصب وجمود تجاه التيارات الكلاميّة، التي ساهمت في بناء علم إسلامي إبداعي يتسم بالجدة والأصالة؛ فابن خلدون يربط نشأة علم الكلام بأبي الحسن الأشعريّ، ويستبعد سائر الفرق الإسلامية، وفي مقدمتهم المعتزلة، وينفي عنهم صفة التأسيس والسبق، بل ويحشرهم في زمرة المبتدعة.

ولا تخرج المساهمة المغربية في علم الكلام عن فكر المشارقة، ولا نظفر في هذا الإنتاج الكلاميّ بإبداع يميِّزه، فالمتابعة والتقليد والمحافظة هي أبرز السمات التي تميز النسق الفكري للأشعرية المغربية، فضلاً عن السمة السلفية التي تطبع المذهب المالكيّ الفقهيّ بتقيُّده بظواهر النصوص والبعد عن التأويل، وهذه الصفات إحدى مكونات شخصية ابن خلدون الكلاميّة، فهو يتوافر على رؤية خطيرة لهذا العلم، قوامها الحط من المخالفين كالمعتزلة والباطنية؛ فالهدف الأساسي لعلم الكلام —بحسب ابن خلدون— ينحصر في إيراد الحجج ودفع الشبه التي تثار داخل العالم الإسلامي، على خلاف الرؤية التي بلورها المعتزلة وغيرهم، التي ترى في هذا العلم دفاعاً عن العقيدة الإيمانية وتبيينها وإثباتها، ودحض الشبه من خصوم الخارج الإسلامي المتمثلة في أهل الديانات الأخرى كاليهودية والمسيحية، ومذاهب الثنوية المانوية الفارسية والبراهمة الهندية، فضلاً عن الملحدين في الداخل والخارج.

ويمكن القول: إن الرؤية الخلدونيّة لعلم الكلام تتسم بالسلبية والتبعية والجمود، فلا نكاد نظفر له برأي يخرج عن المذهب الأشعريّ في مسائل: المعرفة، والذات، والصفات، وفي جليل الكلام كالإلهيات، والنبوات، والسمعيات، أو دقيق الكلام

المتعلق بالجوهر، والعرض، والجزء الذي لا يتجزأ، ومجمل الفيزياء الكلاميّة. وعلى الرغم من اقترابه من المنهج الاسمي الواقعيّ التجريبيّ، إلا أنه لم يوظفه في مباحث علم الكلام.

وتبرز المساهمة الخلدونيّة في هذا العلم، بشكل واضح، في المسائل المتعلقة بالإمامة، انسجاماً مع رؤيته التاريخية المتعلقة بطبائع العمران، ومفهوم العصبيّة، فهو يخالف جمهور الأشاعرة في اشتراط القرشية، كما أنه يؤكد أن منصب النبوة لا يخرج عن قاعدة العصبيّة، ولذلك فإن البحث في علم الكلام الخلدونيّ لا يبدو، في نظرنا، متوافراً على نتائج يمكن استثمارها في إعادة الاعتبار لهذا العلم الجليل، إلا أنه يمكن الاستفادة من تأملاته ونظرياته المتعلقة في باب الإمامة بشكل خاص؛ إذ يظهر فيه أصالة وجدّة، لا نجدها لدى أكثر المتكلمين، ولا نعتقد أنه يمكن الاتّكاء على التراث الخلدونيّ الكلاميّ في تجديد هذا العلم؛ ليأخذ مكانته اللائقة ضمن الإسهامات الإسلامية الرفيعة في حقل الكلام والفلسفة واللاهوت.

من هنا لا يمكن الوثوق في عدّ ابن خلدون في زمرة المتكلمين، بل إنه نفسه لم يدَّع ذلك، فقد كان ذلك جزءاً من اشتغاله في شبابه، فمعرفته الجيدة بمسائل هذا العلم الجليل، لا ترقى إلى مستوى التجديد والإبداع والابتكار، شأنه في هذا شأن عنايته بالفلسفة وموقفه السلبي منها، كما هو حال أهل المغرب في عصره.

أفكار حول إسهام التراث الخلدونيّ في الفكر الدوليّ والنظرية الدوليّة: دراسة استكشافية في الإشكاليات المنهاجية

نادية محمود مصطفى*

مقدمة:

تحاول هذه الورقة أن تقدم قراءة في "الدراسات الخلدونيّة" بهدف الإجابة عن مدى اقتراب هذه الدراسات من إسهام تراث ابن خلدون، ولا سيما كتاب "المقدمة"، في مجال العلاقات الدوليّة: تنظيرًا، وحركة. والخطوة المسبقة الضرورية لهذه الغاية هي النظر فيما قُدم من إسهام على هذا الصعيد: سواء بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، وسواء من داخل علم العلاقات الدوليّة، أو من خارجه.

وتنطلق هذه الدراسة من إشكالية معرفية تتعلق، باختلاف النماذج المعرفية المتقابلة، وإشكالية نظرية تتعلق بمجال "النظرية السياسيّة المقارنة،" وفي مجال منهاجي يتعلق بـ"نظرية العلاقات الدوليّة من منظورات مقارنة" بصفة أخص.

إنّ هذا المدخل المقارن -المعرفي- النظري- المنهاجي هو الذي يساعد على دراسة إسهام المنظورات الحضارية المقارنة في مجال العلم والحركة، وهو الأمر الذي يفسح المجال بدوره للنظر في إسهام تراث الدائرة الحضارية الإسلاميّة الذي ينتمي إليه ابن خلدون مقارنة بإسهام تراث الحضارة الغربية، الذي تمثل مدارسه الفلسفية جذور مدارس العلاقات الدوليّة المعاصرة من جهة والنظرة العلمانية العربيّة لإسهامات ابن خلدون وطبيعة قراءتها من جهة أخرى ومن ثمّ تقع هذه الدراسة الاستكشافية في مجال الدراسات الحضارية المقارنة.

---

* أستاذ العلاقات الدوليّة في جامعة القاهرة، ومدير برنامج حوار الحضارات في الجامعة، hewar@hewaronline.net.

ويتضح صعود هذه المداخل المقارنة -ولا سيما الحضارية منها- من متابعة التطور في مسار علم الاجتماع بصفة عامة، والعلوم السياسيّة بصفة خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة؛ إذ إن حالة العلم في هذه المرحلة وحتى الآن أضحت تفسح مجالاً لتعدد المنظورات، والاقترابات، والمدارس، وذلك في ضوء المراجعة التي جرت، وما زالت تجري؛ لما ساد وهيمن على هذه العلوم من منظورات الحداثة والعلمانية والوضعية الغربية، في الوقت الذي غيبت فيه مساحة الفكر الدوليّ من التراث الإسلاميّ من جهة وسبل استنهاضها من جهةٍ أخرى.

كما تتضح أهمية هذا المدخل الحضاري المقارن للدراسة لاعتبار آخر؛ وهو الإسهام الذي حققته إحدى الجماعات البحثية في مجال العلوم السياسيّة في مصر على صعيد المنظورات الحضارية المقارنة، ولا سيّما في مجال العلاقات الدوليّة. وإذا كانت هذه الجماعة حققت إسهامًا تأصيليًا، وفي مجال تاريخ العلاقات الدوليّة؛ فإن الساحة التي تحتاج إلى استكمال هي مساحة "الفكر الدوليّ من واقع التراث الإسلاميّ."[(١)]

وإذا كان للتطور في حالة العلم نصيب في تحديد دوافع هذا النمط من البحث في التراث الخلدونيّ، وغاياته، وموضعه من الفكر الدوليّ، أو النظرية الدوليّة المقارنة؛ فإن التطور في واقع العلاقات الدوليّة أيضًا خلال العقدين الماضيين، وفي قلبه عمليات إعادة التشكيل "الداخلية"، و"العلاقات البينية"، و"العلاقات عبر القومية"، و"العلاقات العالمية" التي تشهدها مناطق العالم، ولا سيما الأمة الإسلاميّة عبر أرجائها قد أدّى إلى صعود الاهتمام بالأبعاد: الدينية، والثقافية، والحضارية، في تشابكها مع نظائرها: السياسيّة، والاقتصادية، والعسكرية، وهو الأمر الذي لم يتفوق في دراسته أحد مثل ابن خلدون ونظريته في العمران.

---

(١) الجماعة البحثية المقصودة هنا هي: مجموعة من الباحثين المتخصصين في العلوم السياسيّة: النظرية السياسيّة والعلاقات الدوليّة في جامعة القاهرة ضمن برنامج بحوث العلاقات الدوليّة في المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، وقد صدرت أعمال هذا المشروع عن المعهد في ١٣ مجلداً، ولا يزال الفريق يعمل على استكمال البحث في عدد من الموضوعات.

وعلى هذا النحو؛ فإن الدراسة تتجه في أربعة محاور؛ أولها: خريطة الاتجاهــات والإشكاليات، ومدى الاقتراب من مجال العلاقات الدوليّة؛ وثانيها: مراجعة حالة علم العلاقات الدوليّة: نحو تعدد المنظورات، وتداخل العلوم Interdisciplinary والمدخل الحضاري. وثالث هذه المحاور هو: التراث الخلدونيّ بين الحضور والغياب في تطــور دراسات النظم الدوليّة والتغير الدوليّ. أما المحور الرابع فهو: الإشــكاليات المنهاجيــة لإسهام التراث الخلدونيّ في دراسة التغير الدوليّ وصعود وهبــوط الــدول والأمــم والحضارات: رؤية حضارية شاملة.

أولاً: خريطة الاتجاهات والإشكاليات، ومدى الاقتراب من مجال العلاقات الدوليّة:

قدمت العديد من الدراسات(٢) في نطاق تعاملها مع إحدى زوايا التراث الخلدونيّ -تعريفًا بالزوايا التي أسهمت فيها دراسات أخرى. كما اتجهت بعض الاجتهادات(٣)- إلى تقديم تصور شامل عن حالة الدراسات الخلدونيّة ومسار تطورها،

(٢) جرت هذه الدراسات من مداخل مختلفة، ومن الملاحظ أن مدخل كل منها ليس مغلقًا على نفسه، ولا بد وأن يتطرق إلى المداخل الأخرى، وإن اختلفت بالطبع رؤى الباحثين من حيث تقدير نمط العلاقة بين هذه المداخل، ومدى كلية رؤية ابن خلدون.

أ- من المداخل السياسيّة لدراسة ابن خلدون، انظر على سبيل المثال:

- الجابري، محمد عابد. **العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٢م.
- ربيع، حامد. فقه السياسة في فلسفة ابن خلدون الاجتماعية **(في) أعمال مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م، ص٢٦٧-٣٠٤.
- مجاهد، حورية توفيق. **الفكر السياسيّ من أفلاطون إلى محمد عبده**، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية،١٩٨٦م.
- زيادة، معن. منطلقات جديدة لدراسة فلسفة ابن خلدون السياسيّة **(في) ابن خلدون والفكر العربيّ المعاصر**، أعمال المؤتمر الذي نظمته المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم في تونس، ١٩٨٠م، الدار العربيّة للكتاب، ص٣٢٣-٤٤٣.

ب- ومن دراسات المدخل الاجتماعي، انظر على سبيل المثال

- جغلول، عبد القادر. **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسيّ عند ابن خلدون**، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٧م.
- نصار، ناصيف. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥م.

ج- ومن دراسات المدخل التاريخي، انظر على سبيل المثال:

- الخضيري، زينب. **فلسفة التاريخ عند ابن خلدون**، بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، لبنان، ١٩٨٥م.
- د. أومليل، علي. **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت: معهد الإنماء العربيّ، ١٩٨١م.

د- ومن دراسات مدخل الاقتصاد، انظر على سبيل المثال:

- شابرا، عمر. علل العالم الإسلاميّ المعاصر: المسببات والعلاج في ضوء نظرية العمران لابن خلدون (في)
- د. نادية محمود مصطفى، د. رفعت العوضي (تحرير): **أعمال مؤتمر الأمة وأزمة الثقافة والتنمية** القاهرة: برنامج حوار الحضارات في جامعة القاهرة، والمعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، والبنك الإسلاميّ للتنمية، ديسمبر ٢٠٠٤م (تحت الطبع).

(٣) باتسييفا، سفتيلانا. **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمه عن الروسية: رضوان إبراهيم، راجعته: سمية محمد موسى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص١٣-٧٨. والكتاب تحليل شامل وكلي للمراحل التاريخية لدراسة المقدمة في الغرب وفي الشرق على حد سواء، وعلى النحو الذي يبين العلاقة بين اتجاهات التطور في العلوم الاجتماعية والإنسانية وبين اتجاهات تطور هذه الدراسة، في ظل تأثير الأهداف والدوافع السياسيّة. وانظر كذلك:

- وافي، علي عبد الواحد. **مقدمة ابن خلدون**، القاهرة: سلسلة التراث الصادرة عن مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٦م، ج١، ص٢٤٣-٢٧٧. وفيه ترجمة وافية لابن خلدون، ودراسة تفصيلية للدراسات التي تناولت المقدمة في الغرب وفي تركيا وفي العالم العربيّ.

وعن موضعها من خريطة تطور المدارس والاتجاهات المعرفية والنظرية: سواء العربيّة، أو الغربية. فمع تعدد المجالات المعرفية التي جمع بينها التراث الخلدونيّ (الاجتماع، والتاريخ، والسياسة، والاقتصاد)؛ إذ إن نظرية العمران حضارية شاملة كلية (باعتبارها من النظريات الكبرى)، كان هناك أيضًا تعدد في المدارس التي اختلفت منهاجيتها ومنظورها، ولو على صعيد العلم الواحد؛ فمن الإسلاميّين الذين قدموا "تأصيلاً نظريًا لفكر ابن خلدون العمراني، إلى العلمانيين الذين رأوا فيه نقلة نوعية في فكر علماء المسلمين نحو "المادية والعقلانية"، ناهيك عن النقلة النوعية من التاريخ إلى تفسير التاريخ والبحث عن قوانينه وأنماطه (أي سننه)؛ ولذا قام جدل بين هذه المدارس، كلٌّ يحاول أن يسرق إسهام ابن خلدون إلى جانبه.

ولهذا، فإنه من الضروري قراءة الدراسات الخلدونيّة؛ للكشف عن قدر التراكم المتحقق فيما يتصل بدراسة العلاقات الدوليّة، ولو لم يكن مباشرًا، وسواء فيما يتصل بالمنهاجية أو المحتوى. وقد كشفت هذه القراءة عن مجموعتين من الملاحظات المنهاجية: تتعلق المجموعة الأولى بالإشكاليات المنهاجية في الدراسات الخلدونيّة، وتتعلق المجموعة الثانية بمسائل وموضوعات نظرية العمران في أبعادها المختلفة: السياسيّة، والاقتصادية، والثقافية، وغيرها، وكيفية انتظامها في رؤية كلية، وموضع النظرية السياسيّة الخلدونيّة عامة في أبعادها الداخلية، والخارجية، من البنيان الكلي للنظرية العمرانية.

ففي المجموعة الأولى؛ وجد أن الإشكاليات المنهاجية صنفان أساسيان، تختلف حولها الاتجاهات من خلال التساؤل حول:

- هل أسهم تراث ابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع أم علم فلسفة التاريخ وما الجديد الذي قدمه في كلا المجالين: الاجتماع والتاريخ؟ أم هو تأسيس لعلم العمران الذي يجمع بين التاريخ والاجتماع؟

- هل يندرج فكر ابن خلدون في تأصيل إسلامي أم قد خرج عن هذا التأصيل؟ وما هي العلاقة بين الفكر الديني والفكر العلمي؟ وما طبيعة منهاجيته من حيث تقديم العوامل المادية –مقارنة بالقيمية– عند تشخيص الظاهرة محل الاهتمام وتفسيرها؟ وهل

قدم ابن خلدون فكرًا واقعيًا وضعيًا؟ أم أن فكره ظل طوبائياً مثالياً: كمملكة الفارابي، وجمهورية أفلاطون؟

وإذا كان تركيز الدراسات الغربية على إسهامات ابن خلدون في فلسفة التاريخ والحضارات، فإن التوجه العام في الأدبيات العربيّة هو التركيز على إسهاماته في علم الاجتماع. وبناءً على ذلك فإن الدراسة تقدم أسباب احتفاء المدرسة الليبرالية والعلمانية الحديثة (في مصر) بفكر ابن خلدون كما هو حال المدرسة القومية اليسارية. ولهذا فإن السيناريو متكرر –أيضاً- على صعيد المدارس الغربية. أما الجهود التي حاولت إسهامات ابن خلدون ابتداءً فقد اختلف في تفسيرها.

ولهذا ظل الجدل على المستويين السابقين يمثل البعد المنهاجي في تراث ابن خلدون،[٤] الذي يقع في صميم الجدالات المتعاقبة التي شهدها نظرية المعرفة، والنظرية الاجتماعية؛ ومن ثم نظريات العلوم الاجتماعية الأكثر حداثة، ومنها: علم السياسة والعلاقات الدوليّة.

أما المجموعة الثانية من النتائج، والتي تتصل بالمحتوى؛ فنكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أن نظرية العمران التي قدمها ابن خلدون هي نتاج للتفاعل بين واقع خبرته الحية وطبيعة عصره وبين خبرات التاريخ التي قرأها. والتنظير الذي قدمه ابن خلدون، وإن كان ينطلق من الداخل عند تحليل ديناميات التفاعلات العليا والدنيا

---

(٤) وحول إشكالية العلاقة بين الديني/ العلمي أو الواقعي/ القيمي التي في صلب الإشكاليات المنهاجية، ولا سيما، من حيث ما يتصل بوضع الدين من منظومة ابن خلدون أي: من حيث ما يتصل بدرجة "إسلامية تأصيله" ونمطه، انظر على سبيل المثال:

- الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلاميّة في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط٢، بيروت: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٨م.

- عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلاميّ لنظريات ابن خلدون**، قطر: كتاب الأمة، العدد ٥٠، ١٤١٦هـ.

- د. نصار، نصيف. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق.

- د. إمزيان، عبد المجيد. التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون (في) أعمال: **ابن خلدون والفكر العربيّ المعاصر**، إشراف المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، تونس أبريل ١٩٨٠، نشر الدار العربية للكتاب، تونس ــ طرابلس، ١٩٨٢، ص٢٢٣ــ٢٤٠.

لحالتي: صعود الدول (الأمم والحضارات) وانهيارها، إلا أن الأبعاد الخارجية (الدوليّة) حاضرة في أكثر من موضع من البنيان الكلي، وعلى النحو الذي يبين أن الظاهرة الدوليّة ليست معطاة قائمة في ذاتها، ولكنها تكوين اجتماعيّ وظاهرة اجتماعية داخلية ذات امتدادات خارجية.

وإذا كان علماء السياسة يتناولون النظرية السياسيّة لابن خلدون مستقلة عن الاقتصادية والاجتماعية، والعكس صحيح، فإنّ الرؤية الكلية لنظرية العمران لا يمكن أن تفصم هذه الأبعاد؛ فالتنظير السياسيّ لمفهوم العصبية، ومفهوم الدولة، والسلطة، والملك، ليس غاية في حد ذاته وليس وسيلة، ولكنه مكون من مكونات عملية التطور البشري والمجتمعي. ومن ثم، لا يمكن عدّ التنظير السياسيّ مستقلاً أو منفصلاً عن التنظير للأبعاد الأخرى. ولهذا يصبح من الممكن القول إن البحث عن موضع الفكر والتنظير الدوليّ في التراث الخلدونيّ لن يكون افتئاتًا آخر على تراث ابن خلدون، يحاول أن يستنطقه ما لا يوجد فيه؛ ذلك لأن من الباحثين[٥] -في معرض تعدد مداخل دراسة ابن خلدون- من يقول إنه أصبح لا شيء؛ لأنه أضحى كل شيء.فهذا الإرث الخلدونيّ يتكرر في مختلف ميادين العلوم الاجتماعية بحيث يذوب فيها. ولهذا يجدر التساؤل: هل المداخل الجزئية لفكر ابن خلدون خطأ منهاجيٌّ يُسقط عمدًا أم عن غير قصد البعد الشمولي لفكر ابن خلدون؟

والتراث، في مجموعه، وبخاصة التراث الإسلاميّ، هو تعبير عن رؤية كلية شاملة متعددة الأبعاد للظاهرة الاجتماعية بأوسع معانيها، ولعل هذه الكلية -دون اجتزاء أو استقلالية- هي أهم سمات التأصيل الإسلاميّ للظواهر والعلوم، وهي الكلية التي تتجاوز الثنائيات، وتفنذ الصراع أو التضاد بين جانبي الثنائية، باحثة عن تكاملية أو توافقية أو اندماجية بينهما على نحو يُنشئ جديدًا. وبذلك ينجدل —ولا يتضاد أو يتواجه— السياسيّ مع الاقتصادي والمجتمعي، وكذلك القيمي مع المادي، والواقعي مع

(٥) جغلول، عبد القادر. **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسيّ عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٦.

التاريخي، والداخلي مع الخارجي، والصراعي مع التعاوني، والفكري مع الحركي؛ فكيف ينعكس هذا النمط من التأصيل بدوره على مساحة العلاقات الدوليّة، وما قدرها في فكر ابن خلدون؟ هذا هو البعد الغائب في الدراسات الخلدونيّة، وهو ما تحاول الدراسة معالجته في الفقرات الآتية.

ثانياً: مراجعة حالة علم العلاقات الدوليّة: نحو تعدد المنظورات وتداخل العلوم والمدخل الحضاري:

هل تولِّد هذه المراجعة بيئة معرفية ومنهاجية صالحة لاستقبال إسهام تراث إسلامي (التراث الخلدونيّ) في التنظير؟

يحسن البدء هنا بتحديد مفهوم المنظور في علم العلاقات الدوليّة الغربي، ووضعه في عملية التنظير لهذا المجال الدراسي، والمنظورات الكبرى التي تعاقبت على هذا العلم، وأثر الاختلافات بينها في دراسة العلاقات الدوليّة. وإذا كان تاريخ التنظير للعلاقات الدوليّة عبر ٧٥ عامًا قد شهد مداخل متنوعة لهذا التنظير، فإن أجدّها هو مدخل "المنظور" والجدالات بين المنظورات الكبرى. والمنظور هو رؤية سائدة في مرحلة ما عن طبيعة الظاهرة الدوليّة كما يدركها وكما يصفها معظم المنظرين في كل مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدوليّة. وهو يشير إلى وجود نوع من الاتفاق حول سمات الظاهرة الدوليّة، وأبعادها الأساسية، وحول الأسئلة التي تثيرها، وحول كيفية دراستها والبحث فيها.

ويرى (روزيناو)[٦] أن المنظور بمثابة النظارة التي تشكل الرؤية للوجود من حولنا، وأن التنظير هو السبيل لتنظيم فهم الحقائق المعقدة والمتداخلة وإدراكها على الساحة الدوليّة، في حين ترى (منى أبو الفضل)[٧] أن عدم تحديد منظور في حقل دراسي يشبه

(٦) أستاذ العلاقات الدوليّة في جامعة برنستون الأمريكية، انظر:
- Rosenau, James. Turbulence in World Plitics: A Theory of change and continuity, Princeton: Princeton Unviersity Press, 1990.

(٧) أستاذة العلاقات الدوليّة في كلية العلوم السياسيّة والاقتصادية بجامعة القاهرة.

بداية رحلة بدون دليل أو خريطة؛ لأن المنظور هو الذي يحدد ما الذي يقع في نطـــاق الحقل أو خارجه، والقضايا الأكثر إلحاحًا وحاجة للتحليل، كما أنه هو الذي يحـــدد وحدة التحليل، والعلاقة بين القيم والواقع.

وتمّ استخدام "المنظور" بوصفه أساساً لتصنيف الجهود التنظيرية في علم العلاقات الدوليّة استنادًا إلى معيارين: أحدهما موضوعي، ومحوره: الافتراضات الأساسية حول الطريقة التي يتهيكل بها العالم، والآخر منهاجي، ومحوره: أساليب البحث والدراســة. وقد تعاقبت على علم العلاقات الدوليّة مجموعة من المنظورات الكبرى، التي ساد كل منها مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدوليّة، قبل أن يفقد مكانته الـــسائدة أمـــام منظور جديد يقدم انتقاداته إلى المنظور السابق السائد؛ ولذا شهد العلم بروز جدالات كبرى بين المنظورات الكبرى المتعاقبة حول الافتراضات والمقولات الأساســية لكـــل منظور (الشق المضموني) التي تتصل بمحاور عدّة (تمثل الإطار المقارن بين المنظورات)، وهي: أصل العلاقات الدوليّة، ومحرك تفاعلاتها، والفاعلون، وقضايا التفاعلات، ونمط التفاعلات، ونمط العلاقة بين الداخلي والخارجي. وتختلف الرؤية حول هذه المحـــاور؛ ومن ثمَّ يتبلور الاختلاف حول شكل العلاقات الدوليّة وطبيعتـــها بـــين المنظـــورات المتنوعة. وتستند هذه المنظورات إلى أسس معرفية، وفلسفية، وأيكولوجية مختلفة تسهم في تشكل الرؤية عن طبيعة هذه العلاقات.

أما البعد المنهجي فهو يتبلور- بصفة عامة- حول إشكالية العلاقة بين الوضعية - السلوكية- الإمبريقية وبين المعيارية- القيمية، أي: يتبلور حول ما يسمى باختـــصار "التقليدية في مواجهة العلمية". وقد احتل البعد المنهاجي مكانة محورية في الجدال بين المنظورات، ولاسيما بعد أن ارتفعت نغمة "العلمية -الإمبريقية-السلوكية"، وبعد أن بدأت مراجعة هذه المنهجية في محاولة لرد الاعتبار من جديـــد للقـــيم، والفلـــسفة، والتاريخ.

وقد شارك في تطور المنظورات رافدان كبيران من روافد النسق المعرفي الغربي، وهما: الرأسمالي، والماركسي، وانبثق عن كل منهما بعض المنظورات المتضادة والمتنافسة.

كذلك يحسن بيان العلاقة بين طبيعة النسق المعرفي وبين طبيعة المنظورات المنبثقة عنه، وبين طبيعة النظريات أو الأطر النظرية ومدى تأثرها بالمنظورات؛ ومن ثم ضرورة تحديد الاختلافات بين النسق المعرفي الإسلاميّ والنسق المعرفي الغربي، ودلالة هذه الاختلافات بالنسبة للأبعاد المقارنة بين "منظور غربي" لدراسة العلاقات الدوليّة و"منظور إسلامي" لهذا المجال.

إن مراجعة حقل علم السياسة من خلال دراسة المنظورات وجدالاتها يُعَدّ من أكبر سبل الدراسة تحديًا وصعوبة، ولكنه من أكثرها اتساقًا لإدراك معنى التنوع والاختلاف، وأكثرها مناسبة لتمهيد الطريق نحو طرح إسهامنا الذاتي في تطوير منظور يحمل بصمات ميراثنا الفكري وخبراتنا. فإذا كان قد آن الأوان ليشارك العلماء المسلمون في الجدال حول حالة الحقل؛ لتحديد إمكانيات تطوره وأسسه، أو تحوله في ضوء منظورات بديلة، فإنه من الضروري للساعين نحو طريقة بديلة للنظر إلى العالم غير تلك السائدة أن يزيدوا فهمهم بطبيعة السائد منه ومضمونه؛ ولهذا من الضروري أن ينظروا نقديًّا لما يفعله الآخر، وذلك في ضوء ما يمكن أن يقدموه من بديل. ولذا فإن النظر في جدال المنظورات يعكس ويبين عناصر التجانس في حقل ما، ويشارك في تحديد درجة الاتفاق العام حول نطاقه، وموضوعاته، وقيمه، وقواعده.

ويكفي في هذا الموضع أن أحيل إلى رؤية منى أبو الفضل[٨] حول أهمية الدراسة المقارنة للمنظورات الغربية وللجدل بينها؛ سبيلاً للمراجعة التي تقود إلى تقديم منظور إسلامي، وذلك في ضوء الاختلاف بين الأنساق المعرفية.

وفي ضوء هذا التمهيد المنهاجي لا بد أن تثور مسألتان ترتبطان بموضوعنا: تتعلق الأولى بموضع الفلاسفة والمفكرين، من هذا النمط، من عملية التنظير للعلاقات الدوليّة، وتتعلق الثانية بالتراث الفكري الإسلاميّ، وموضعه في هذه العملية، وضرورة دعمه وبلورته.

إنّ الجذور الفلسفية لكل منظور (إلى جانب أبعاده المنهاجية، والنظرية والأنتولوجية) تعدّ من أهم ملامح دراسة منظورات العلاقات الدوليّة والمقارنة بينها. وهذا البعد الفلسفي في كل منظور يمثل الجذر المستمر، أو القاسم المشترك الأكثر ثباتًا بين روافد كل منظور، التي تبلورت عبر تاريخ علم العلاقات الدوليّة. وعلى سبيل المثال: المنظور الواقعي التقليدي هو النسخة الأولى التي تبلورت عقب الحرب العالمية الثانية، ثم ظهرت الواقعية (أو الهيكلية) في ظل مرحلة السلوكية، كما ظهرت الواقعية الجديدة في ظل مرحلة العولمة وما بعد نهاية الحرب الباردة.

وإذا كانت افتراضات الأولى تنطلق مع الطبيعة البشرية للإنسان، وتركز على أولوية القضايا والمحركات العسكرية والأمنية في دراسة صراع المصالح وصراع القوى بين الدول القومية، فإن الرافد الثاني ينطلق من هيكل النظام الدوليّ المتفاوت من حيث توزيع القوى الدوليّة؛ لتفسير حال الصراع بين المصالح والقوى، التي أضحت تستدعي

(٨) في تعريف المنظور، وأهمية الدراسة من خلال نقد المنظور، ودواعي تطوير منظور إسلامي ومتطلباته وخصائصه المنهاجية في حقل العلوم السياسيّة، انظر:

- Abul Fadl, Mona: Islamization as a force of global culture renewal of the relevance of Tawhidi Episteme to modernity, The American Journal of Islamic Social Sciences, Vo. 2, 1988.

- Abul Fadl, Mona: Paradigms in Political Science revisited: critical option and Muslim perspective, The American Journal of Islamic social science, V6, No. 1, Sept. 1989, PP. 1- 15.

إلى جانب الأبعاد العسكرية أبعاداً اقتصادية. أما الرافد الثالث فهو الذي يستدعي الأبعاد الحضارية في تفسيره للصراع.

وإذا كان القاسم المشترك بين هذه الروافد هو مفهوم الصراع وسياسات القوى وتوازناها، التي لا تحكمها إلا المصالح، بعيدًا عن القيم والأخلاق، ودون رابطة كلية وشاملة بين الأبعاد المختلفة للظاهرة الدوليّة، فإن ذلك مردّه إلى الأسس الفلسفية الواحدة، التي ترجع في جذورها إلى الميكافيلية. وبالمثل نستطيع إرجاع جذور المنظور التعددي الليبرالي (التعاوني) إلى مثالية وعقلانية كانط وجروتشيوس. أما جذور المنظور الهيكلي أو العالمي فترجع إلى راديكالية ماركس. ولهذا فإن أحد أهم مداخل دراسة نظرية العلاقات الدوليّة تلك المعروفة باسم: Three R's إحالة إلى Realism, Radicalism, Rationalism ولكل من هذه المدارس الثلاث جذورها الفلسفية في تاريخ الفكر والفلسفة الغربية.[٩]

ولكل ما سبق نلحظ ملمحين: أحدهما يربط بين النظرية السياسيّة ونظرية العلاقات الدوليّة، والآخر يهتم بما يسمى: فلسفة العلاقات الدوليّة، أو الفكر الدوليّ للعلاقات الدوليّة.[١٠] وكان هذا الملمح الأخير لصيقًا بالتوجه الذي تراجع في البداية عن الساحة، أي: توجه الربط بين العلاقات الدوليّة وبين العلوم الاجتماعية والإنسانية، وهو التراجع الذي كان مرجعه غلبة التوجه نحو تطوير دراسة العلاقات الدوليّة بوصفه علماً مستقلاً في ظل منهاجية علمية صارمة، تبتعد بهذه الدراسة عن الفلسفة، والتاريخ، والقانون (باعتبارها من أعمدة المنهاجية التقليدية.) إلا أن هذا الملمح، أي:

---

(٩) حول هذه الأمور انظر على سبيل المثال:

- Smith, Steve. The Self images of a discipline: A genealogy of International Relations theory (in) K. Booth, and S. Smith: International Relations Theory Today, 1995, PP. 16- 17.

(١٠) Parkinson, F. The philosophy of International Relations: A study in the history of Thought, Sage Publications, Inc, 1977.

- Jackson, Robert: International Political Thought. Palgrave Macmillan, 2005.

فلسفة العلاقات الدوليّة، ومعها النظرية الاجتماعية للعلاقات الدوليّة، وتوظيف التاريخ في التنظير قد استعادت الاهتمام في ظل حالة المراجعة الراهنة للعلم.(١١)

وإذا كان الفكر الإسلاميّ والفلسفة الإسلاميّة موضع اهتمام متخصصي هذين المجالين في الغرب، إلا أن منظري العلاقات الدوليّة "الغربيين" لم يمتدوا إليهما في معرض اهتمامهم بالجذور الفلسفية للمنظورات، وليس هذا الوضع إلا واحدًا من مظاهر التحيز في مجال نظرية العلاقات الدوليّة؛ نظرًا لسيادة أحادية المنظور، حتى قبل ما يزيد عن العقدين من الزمان، حين بدأت مراجعة حالة علم العلاقات الدوليّة، وكان من أهم سماتها الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية.

وفي ظل مراجعات ما بعد الوضعية وما بعد الحداثة تجددت بعض المنظورات خلال تقييم حالة حقل العلاقات الدوليّة، غير أن منظورات الحقل المتعاقبة عليه تعكس عنصرية غربية، وتحيزاً حضارياً وإثنياً؛ إذ لا تتضمن هذه المنظورات مشاركة رؤية الدول النامية.

كذلك يمكن أن نُسجِّل ما طرحه أ.د. بهجت قرني، أستاذ العلاقات الدوليّة في كندا، عن أهمية تقديم رؤية إسلامية عن العلاقات الدوليّة استنادًا إلى الاعتبارات التالية: حالة العلم الراهنة التي تتسم بتعدد المنظورات المتنافسة، والتنامي في وزن الأبعاد الثقافية والقيمية للعلاقات الدوليّة ووزنها، وأن المسلمين يمثلون خمس سكان العالم، وأن قضايا العلاقة بين الإسلام والمسلمين وبين الغرب تحتل الاهتمام العالمي، وأخيرًا، فإن الوصول إلى "عالمية" علم العلاقات الدوليّة يفترض مشاركة منظورات أخرى غير الغربية فقط.

---

(١١) حول أبعاد هذه المراجعة في المنهاجية انظر:

- Gaddis, John Louis. International Relations Theory and the end of the cold war, International Security, Vo. 17, No. 3, Winter 1992/1993.

وإذا كان علم العلاقات الدوليّة (الغربي) تنطلق منظوراته السائدة مما يسمى "النموذج المعرفي الغربي" أي: النموذج المعرفي للحداثة (المادي، والعلماني، والنفعي، والمطلق) مقارنة بما يسمى النموذج المعرفي "الحضاري أو الإنساني أو القيمي" (ومن أمثلته الإسلاميّ)(١٢) أو ما يسمى: "النموذج المعرفي المتأرجح" مقارنة بما يسمى النموذج الرأسي؛(١٣) فإن من أهم مساحات تحيز منظورات هذا العلم هو استبعادها للتراث الإسلاميّ من مجال التنظير للعلاقات الدوليّة، سواء: التراث التاريخي، أو التراث الفلسفي الفكري (ناهيك بالطبع عن التراث المتصل بالأصول). ومن ثم، فإن الدعوات السابق الإشارة إليها ما كانت لتتحقق دون تحقق إسهام هذا التراث الإسلاميّ — بوساطة أبناء دائرته أو غيرهم— في عملية التنظير.

وحيث لا يمكن الاستمرار في شرح تفاصيل ومخرجات مراجعة حالة العلم فيكفي في خلاصة هذا الجزء التوقف عند مجموعة من الملاحظات — ذات الدلالة الخاصة بالنسبة لموضوع دراستنا- وتتلخص هذه الملاحظات فيما يأتي:

١. يتقاطع-على صعيد حالة العلم الراهنة- إشكالات وجدالات: المعياري - القيمي/ السلوكي- الإمبريقي، السياسيّ-الاقتصادي/ الديني-الثقافي-الحضاري.

٢. تجدد الاهتمام والعودة إلى توظيف التاريخ والفلسفة والاجتماع.

٣. ضرورة الدعوة إلى استنهاض منظورات حضارية أخرى؛ لتتحقق عالمية العلم.

ومشاركة في عملية المراجعة هذه، واستجابة لتحدياتها جاءت إسهامات، سواء على مستوى نظرية المعرفة، أو النظرية الاجتماعية، أو العلاقات الدوليّة، من إحدى جماعات البحث في العلوم السياسيّة في مصر، التي دشنت جهودها أعمال حامد ربيع، ومنى أبو الفضل. فكان للأول فضل التنبيه إلى أهمية التراث الإسلاميّ في التنظير للعلوم

---

(١٢) المسيري، عبد الوهاب. فقه التحيز، في: **إشكالية التحيز**، تحرير: عبد الوهاب المسيري، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٥.

(١٣) د. منى أبو الفضل، النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل، ترجمة نصر عارف، **إسلامية المعرفة**، العدد ٦، سبتمبر ١٩٩٦، ص٦٩-١٠٩.

السياسيّة،[١٤] وكان للثانية فضل تأسيس التدريس على منظور حضاري مقارن، وتطوير أبعاد هذا المنظور (أسسه المعرفية المقارنة بالغربي، والدوافع إليه، وأهدافه، ومآلات تطبيقه بالنسبة للعلم وبالنسبة لواقع الأمة الإسلاميّة.)[١٥]

وبذا، يمكن القول: إن مساهمة هذه الجماعة البحثية في المراجعة المعرفية والمنهاجية قد تدشنت منذ بداية الثمانينيّات، أي: منذ إرهاصاتها الأولى (في الغرب) وحتى قبل أن تتبلور على ما أضحت عليه خلال العقد الأخير. وفي مجال العلاقات الدوليّة -بصفة خاصة- توالت جهود هذه الجماعة منذ مشروع العلاقات الدوليّة في الإسلام،[١٦] ومع جهود بناء منظور حضاري مقارن لدراسة نظرية العلاقات الدوليّة،[١٧] وعبر جهود دراسة العلاقات الدوليّة للأمة الإسلاميّة.[١٨]

وقد تحققت إسهامات "معرفية ومنهاجية ونظرية" لهذه الجماعة البحثية في مجال القيم، وفي مجال المفاهيم (القوة)، وفي مجال العمليات (العولمة والعالمية)، وفي مجال القضايا ووحدات التحليل ومستوياته، وكذلك في مجال منهاجية توظيف التاريخ (من منظور مقارن) لدراسة العلاقات الدوليّة؛ علاجًا لتحيز علم العلاقات الدوليّة الغربي بإسقاط خبرة التاريخ الإسلاميّ.

---

(١٤) عبد الفتاح، سيف الدين. إسهامات حامد ربيع في دراسة التراث السياسيّ الإسلاميّ (في) د. حسن نافعة، د. عمرو حمزاوي (محرران): **تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة احتفالية حامد ربيع**، القاهرة: قسم العلوم السياسيّة، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣م.

(١٥) Abul Fadl,. Mona :Islamization as a force…… Op. Cit.

(١٦) مصطفى، نادية محمود. (إشراف وتحرير): **مشروع العلاقات الدوليّة في الإسلام**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ، ١٩٩٦م (١٣ جزءًا).

(١٧) انظر تفصيل إشكاليات هذا البناء ومراحل تطوره (في): مصطفى، نادية محمود. **عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدوليّة**، بحث مقدم إلى دورة المنهاجية الإسلاميّة والعلوم الاجتماعية، العلوم السياسيّة نموذجاً في القاهرة، أغسطس، ٢٠٠٠م، مركز الحضارة للدراسات السياسيّة، المعهد العالمي للفكر الإسلاميّ.

(١٨) انظر بصفة خاصة: حولية "أمتي في العالم"، حولية قضايا العالم الإسلاميّ، مركز الحضارات للدراسات السياسيّة، القاهرة، (تم صدور أربعة أعداد في الفترة من (١٩٩٩- ٢٠٠٥م)،كما تم إصدار موسوعة الأمة في قرن (عدد خاص من الحولية صدر في ستة أجزاء في ٢٠٠٣م).

وحيث إنه لا يمكن التوقف التفصيلي عند مدلول هذا الإسهام — المعرفي-الحضاري المقارن- في التنظير للعلاقات الدوليّة، فإنه يكفي القول: إن دوافع الاهتمام بموضوع التراث الخلدونيّ في الفكر الدوليّ والنظرية الدوليّة هي ترجمة لمنطلقات هذا الإسهام المعرفي الحضاري المقارن، وتوجهاته، وغاياته (أي: التنظير للعلاقات الدوليّة من منظور إسلاميّ، بالرجوع إلى الأصول، وإلى الفقه، والفكر، والفلسفة، في التراث الإسلاميّ، وإلى التاريخ الإسلاميّ.)

كما يمثل -من ناحية أخرى- إضافة إلى نظرية العلاقات الدوليّة من مجال الدراسات الحضارية التي ينتمي إليها هذا التراث الخلدونيّ (إذا نظرنا إليه برؤية كلية، وليس بمداخل جزئية كما سبقت الإشارة إلى ذلك؛ إذ أضحت دراسة العلاقات الدوليّة تهتم بالأبعاد الحضارية، فهل أسهم منظور العلاقات الدوليّة من المدارس الغربية في دراسة التراث الخلدونيّ؟ وكيف يمكن الاقتراب من هذا التراث من مدخل العلاقات الدوليّة؛ استجابة لكل الدوافع والمسوّغات السابقة.

ثالثاً: التراث الخلدونيّ بين الحضور والغياب في تطور دراسات النظم الدوليّة والتغير الدوليّ:

١. التراث الخلدونيّ (الغائب) في نظريات توظيف التاريخ لدراسة تغير وتحول النظم الدوليّة: إسقاط بعض النظريات للتاريخ الإسلاميّ والبعد القيمي والبعد الحضاري.

إنّ دراسات التطور التاريخي للنظم الدوليّة هي أحد روافد الدراسات النظمية، وقد أسقطت هذه الدراسات الأبعاد الحضارية، لذا كان التراث الخلدونيّ وغيره غائبًا، في حين أن دراسات التغير الدوليّ وفق النظرية البنائية الجديدة استدعت دراسة تأثير اختلاف التقاليد الحضارية في دراسة هذا التغير. ولذا، فإن بعض روافدها استدعت النموذج الخلدونيّ.

وقد مثّل التاريخ أحد محاور مشروع العلاقات الدوليّة في الإسلام، وانطلق هذا المحور -وفقاً للأهداف المقرر تحقيقها ضمن البنيان الكلي للمشروع- من دراسة مسحية مقارنة فيما بين أدبيات توظيف التاريخ في دراسة العلاقات الدوليّة، بصفة عامة، وفي دراسات النظام الدوليّ، بصفة خاصة، وكذلك دراسة مسحية مقارنة بين الأدبيات التي وظفت التاريخ الإسلاميّ تحديدًا في دراسة العلاقات الدوليّة، وكانت نتائج هذا المنطلق المقارن النقدي بمثابة القاعدة التي انبنى عليها تحديد هدف هذا الجزء من المشروع المتصل بالتاريخ الإسلاميّ ومحوره.

والهدف من وراء عملية بناء منظور إسلامي للعلاقات الدوليّة أن يصبح المنتج جزءاً مندمجًا في علم للعلاقات الدوليّة المتعدد المنظورات. ولهذا فإن أحد البحوث التمهيدية في المقدمة العامة للمشروع[١٩] كانت بحثًا مسحيًا في مناطق علم العلاقات الدوليّة، يبين كيف يمكن أن تسهم نتائج المشروع في إحداث تراكم علمي حولها من منظور إسلامي. وكانت منطقة التاريخ، فضلاً عن منطقة القيم -من هذه المناطق التي تحتاج إلى مثل هذا الجهد البحثي من منظور حضاري مقارن. ولذا، فالمشروع قدم رؤية نقدية مقارنة على مستويين: المستوى الأول هو المتعلق بالتاريخ ودراسة النظام الدوليّ في المنظور الغربي لعلم العلاقات الدوليّة. أما المستوى الثاني: فهو المتعلق بالتاريخ الإسلاميّ، ودراسة تطور وضع الدول الإسلاميّة في النظام الدوليّ، وهما مستويان غير منفصلين؛ إذ تقود نتائج الدراسة في المستوى الأول إلى توضيح إشكاليات الدراسة وأهدافها ونتائجها المقارنة في المستوى الثاني.

ودون الدخول في تفاصيل الجهود النظرية الغربية لتوظيف التاريخ في التنظير لتطور النظام الدوليّ[٢٠] يكفي الإشارة إلى ما يأتي:

(١٩) بدران، ودودة. دراسة العلاقات الدوليّة في الأدبيات الغربية وبحث العلاقات الدوليّة في الإسلام (في): مصطفى، نادية محمود. (إشراف وتحرير)، **مشروع العلاقات الدوليّة في الإسلام: المقدمة العامة للمشروع**، مرجع سابق، ج١، ص٧٩-١٣٠.

(٢٠) انظر أيضًا ولمزيد من التفصيل:

- عبد الرحمن، شريف. **نظرية النظم ودراسة التغير الدوليّ**، رسالة ماجستير في العلوم السياسيّة، إشراف نادية محمود مصطفى –كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة، ٢٠٠٤م.

- إن ظاهرة "التغير الدوليّ" هي محور اهتمام هذه النظريات، والرجوع إلى التاريخ هو بمثابة المعمل لها. وقد أكد العديد من رواد المدرسة العلمية للعلاقات الدوليّة أنه حتى تقود عملية التنظير إلى القدرة على التنبؤ فإنه من الضروري الاهتمام بتاريخ العلاقات الدوليّة. وبالفعل فإن دراسات رائدة معاصرة لم تهمل التاريخ؛ إذ انطلقت منه، سواء في صياغة افتراضاتها أو اختبارها، وكان أوضح مثال على ذلك دراسات النظام الدوليّ منذ بدايتها في الستينيّات حتى الآن. فنجد مورتون كابلان[٢١] أول رواد تطبيق نظرية النظم في مجال العلاقات الدوليّة على مستوى النظام الدوليّ، يقول: إن التاريخ هو المعمل الكبير الذي تحدث في نطاقه الحركة الدوليّة، بل إنه في سياق دفاعه عن إمكانية تحليل النظم في تحقيق أهداف بحثية أكثر عمقًا من الأساليب التقليدية عند دراسة الموضوع التاريخي نفسه، فهو يؤكد من ناحية أخرى عدم صحة اتهام المناهج العلمية بعدم الاهتمام بالتاريخ؛ لأنهم يهتمون به ولكن بأساليب جديدة ولأهداف محددة تختلف عن نظائرها لدى التقليديين. واستمرت وامتدت وتفرعت هذه الجهود منذ صدور كتاب (مورتون كابلان): "النظام والعملية في السياسة الدوليّة (١٩٥٧)" وحتى الآن، فقد ظل السعي إلى توظيف التاريخ في الدراسات النظمية الدوليّة يحتل الاهتمامات الأكاديمية على أصعدة مختلفة، ولأغراض متعددة.

ومن ناحية أخرى، قدم أيضًا أستاذ العلاقات الدوليّة الأمريكي (الفرنسي الأصل) ستانلي هوفمان[٢٢] رؤيته عما يجب أن تكون عليه العلاقة بين استقراء التاريخ والتنظير لحقائق العلاقات الدوليّة؛ إذ يميز بين دائرة تحليل الماضي بوصفه نوعاً من التحليل

---

(٢١) هو رائد تطبيق نظرية النظم في دراسة العلاقات الدوليّة على مستوى النظام الدوليّ. حول رؤيته عن موضع التاريخ من هذه الدراسة العلمية المنظمة في مقابل رؤية المنظور التقليدي انظر:

- Kaplan, Mortan. The New Great Debate: Traditionalism vs Science in International Relations, World Politics. Vol., XIX, 1966.

(٢٢) هو أستاذ علاقات دولية –من أصل فرنسي، من رواد دراسات النظام الدوليّ: انظر على سبيل المثال:

- Hoffman, Stanely. International System and International law (in) Klaus Knor, Sidney Verba (eds): The International System(Theoretical essays). Princeton: Princeton University Press, 1961.

الإمبريقي، وبين دائرة تحليل المستقبل، بوصفه نوعًا من التحليل القيمي. وهو يسمي هذه الرؤية: "علم الاجتماع التاريخي" نقلاً عن ريمون آرون.(٢٣)

ويمكن تقسيم نماذج توظيف التاريخ في دراسات النظام الدوليّ إلى مجموعتين: المجموعة الأولى هي الكلية– الاستاتيكية، ونميز على صعيدها بين اتجاهين لهذا التوظيف: أولهما ينطلق من منظور مجرد افتراضي، ويرجع إلى التاريخ لتوضيح الافتراضات؛ وثانيهما ينطلق من واقع تاريخي ملموس. وتجدر الإشارة إلى أن الغرض من هذا العرض ليس بالطبع الدراسة التفصيلية بقدر ما هو استخلاص السمات العامة لهذا التوظيف ومعاييره. أما المجموعة الثانية فتمثلها الدراسات الكلية التحويلية، وهي بمثابة الجيل الثاني من الدراسات النظمية الدوليّة التي وظفت التاريخ، وظهرت خلال الثمانينيّات.

وقد كانت أهم الانتقادات المنهجية التي تعرضت لها دراسات النظم الدوليّة في الستينيّات والسبعينيّات أنها تعكس اقترابًا استاتيكيًا يبحث عن كيفية الحفاظ على النظم القائمة للتركيز على قيم الاستقرار والتوازن، وليس عمليات التغير والتطور والتحول، ومن ثم فكان "التحول" في النظام الدوليّ منطقة بحثية مهملة، سواء: على الصعيد التنظيري، أو التطبيقي. وقد وجهت إحدى الدراسات الرائدة في بداية الثمانينيّات النظر إلى هذا القصور التنظيري، وقدمت محاولة أولية اجتهادية لتحديد مفهوم عملية التحويل، وتحديد المتغيرات التي يجب الاهتمام بها لاستكشاف التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدوليّة، وأخيرًا تحديد أهمية دراسة التحول.(٢٤)

(٢٣) انظر هذه الرؤية وغيرها من الرؤى النظرية عن موضع التاريخ من التنظير للعلاقات الدوليّة في:

- مقلد، إسماعيل صبري. **نظريات السياسة الدوليّة**، الكويت: ذات السلاسل. وحول مزيد من التفاصيل عن موضع "المدرسة التطورية" evolutionary التي اهتمت بالبعد الزمني في التنظير مقارنة بغيرها من المدارس والمنظورات، انظر:

- Gaddis, John Lewis. International Relations Theory and the end of the cold war._International Security_. Vol. 17, No3, Winter 1992/ 1993.

(٢٤) Zinnes, Dina A. Prerequisites for the Study of System Transformation, (in) Ole Holsti and others (eds.), Change in the International System, Colorado: Westview Press, 1980.

واندفع هذا الاتجاه خطوة أكثر للأمام، وذلك بالاهتمام بدراسة التحول العالمي عبر فترات زمنية ممتدة، وليس فقط التحول من نمط إلى آخر من أنماط النظم الدوليّة، وهو الاهتمام الذي تجسد في مجموعة من الدراسات الرائدة التي تعاقبت خلال الثمانينيّات والتسعينيّات.(٢٥)

ولهذا فإن الدراسات النظمية التي توظف التاريخ السياسيّ والاقتصادي، حققت دفعة هائلة خلال الثمانينيات؛ نظرًا لتزايد الاهتمام الأكاديمي بهذا المستوى من التحليلات، بسبب نمو آثار الاعتماد المتبادل بين أرجاء العالم، ومع تزايد ما سمّي بأزمة الدولة القومية. وقد أبرز هذان الأمران أهمية بعد أساسي في الدراسات الدوليّة المعاصرة، وهو ديناميكيات التغيرات الكبرى في توزيع القوى العالمية بين الدول، وقد تعمقت من هذه الأهمية؛ بسبب طبيعة المرحلة الراهنة للنظام الدوليّ المعاصر، الذي يمر بفترة تحول هامة دفعت إلى التساؤل عن مصير الدول القائدة للنظام، وخاصة الولايات المتحدة. ومن ثم تبلورت الدراسات التي تحاول تقديم صياغات هامة حول أبعاد الهيمنة Hegemony، ثم السقوط بالنسبة للدول الكبرى أو الإمبراطوريات، وكان الرجوع إلى التاريخ يعمق من فهم مدلول بعض المتغيرات الحاضرة، كما يوسع من آفاق الاحتمالات الممكنة، ومن أحدث هذه الدراسات دراسة (بول كيندي)، و(جورج مودليسكي)، و(ريشارد روزيكرينس) وأخيرًا (إيمانويل والرشتين).(٢٦)

---

(٢٥) Dark, Ken. Defining Global Change, in: Barry Holden (ed.), The Ethical Dimensions of Global Change, Chippenham: McMillan Press Ltd, 1996.

(٢٦) Kennedy, Paul. The Rise and The Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500 to 2000, New York: Randan House, 1987.

- Modelski, George. Long Cycles in World Politics, Seattle: University of Washington Press, 1987.

- Rosecrance, Richard. Long Cycle Theory and International Relations. International Organization, 14, Spring 1987.

- Wallerstein, Immanuel M. The Politics of the World Economy: The States, The Movements and World Economy Essays, New York: Cambridge University press, 1984.

في ضوء ما سبق نصل إلى خلاصة أساسية مفادها الأمور التالية[٢٧]:

أولها: الاقتصار على توظيف خبرة النظام الأوروبي وتاريخه، وخاصة منذ ويستفاليا، وإذا كان وضع الإمبراطورية العثمانية في النظام الدوليّ، ولا سيّما خلال القرون الثلاثة الأخيرة من عمرها (التي تزامنت مع الهجمة الأوروبية الحديثة وتطوراتها منذ عصر النهضة الأوروبية) قد تم تناوله في الأدبيات سواء: الجزئية، أو الشاملة، فإن ذلك لم يكن. باعتبارها ليست دولة خلافة إسلامية ذات دوافع وأهداف تميزها، ولكن واحدة من قوى عدّة كبرى مثلت أطراف نظام توازن القوى المتعدد التقليدي، وهو النظام الذي ساد حتى ما قبل الحرب العالمية الثانية.

وفي المقابل نجد أن المؤرخين الغربيين الذي اهتموا بأبعاد التاريخ الإسلاميّ الدوليّ قبل ويستفاليا وبعده، كما هو شأن المؤرخين المسلمين والدارسين المعاصرين للتاريخ الإسلاميّ بعصوره المختلفة، قد تناولوا أبعاد هذا التاريخ، ولكن على النحو الذي لا يعالج تطور وضع الدولة الإسلاميّة في هيكل النظام الدوليّ، أو على خريطة توزيع القوى العالمية بالمقارنة مع القوى غير الإسلاميّة على الساحة الدوليّة.

وثانيها: ما يتصل بطبيعة المناهج التطورية، فإذا كانت النماذج السابقة قد قدمت لنا مناهج متنوعة، ابتداء من: الدائرية، إلى الخطية الصاعدة، أو الهابطة، وجميعها تنبع من رؤى حضارية غربية عن ماهية التاريخ، وطبيعته، وكيفية تفسيره، فلا بد أن نتساءل: ما هي الرؤية الإسلاميّة عن طبيعة التاريخ، واتجاه تطوره، وكيفية تفسيره.

وثالثها هو: أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية -في نطاق علم العلاقات الدوليّة- يرتبط بأهداف الحركة في الواقع واحتمالات المستقبل، وخاصة ما يتصل بالحرب والسلام، وبالتغيرات في موازين القوى العالمية ووضع القوى الغربية القائدة فيها. واحتلت ظاهرة اندلاع الحروب اهتمامًا كبيرًا. ومن ثمّ، فإن الغاية هي البحث في

(٢٧) مصطفى، نادية محمود. التاريخ في دراسة النظام الدوليّ "رؤية مقارنة"، بحث مقدم إلى الندوة المصرية-الفرنسية التاسعة: **العلوم السياسيّة والعلوم الاجتماعية: الآفاق والتوقعات**، مركز البحوث والدراسات السياسيّة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسيّة، جامعة القاهرة، ٢٠٠٠ (غير منشورة).

القواعد التي تتصل باستمرار الهيمنة الغربية وبقيام الهيمنة الأمريكية العالمية؛ إذ إن جلّ الدراسات التي وظفت التاريخ على مستويات مختلفة هي إنتاج أنجلوساكسوني بالأساس. ومن ثم فإن "الجنوب"، بصفة عامة، كان على هامش هذه الدراسات التي تركز على القوى القائدة للنظام.

ومن ثم، لا بد أن نتساءل: ألا يمكن لمنظور إسلامي للعلاقات الدوليّة أن يوظف التاريخ على نحو يعالج تلك المركزية الأوروبية الغربية، ويتصدى لإشكاليات أكثر حيوية لمصالحنا، وهي إشكاليات تحليل التدهور بعد الصعود، وكيفية إحياء عملية الصعود؟

ورابعها: أن توظيف الخبرة التاريخية الغربية يتم في ضوء مجموعة من المتغيرات: المادية، والهيكلية السياسيّة، والعسكرية، والاقتصادية، والاجتماعية. وتختلف أولوية كل منها باختلاف المنظور أو الإطار المرجعي والمدرسة الفكرية: الواقعية، والليبرالية، والماركسية...؛ فإذا كان بعض الباحثين(٢٨) قد ركز على متغيرات الاستقرار وعدم الاستقرار، فإن باحثين آخرين(٢٩) ركزوا على متغيرات القوى العسكرية والقوة الاقتصادية وأثرهما في تحديد القوى المهيمنة وتعاقبها صعودًا وهبوطًا، أو متغيرات النمو والتراجع الاقتصادي وأثرها في توالي دورات الهيمنة.(٣٠)

وفي المقابل فإن المتغيرات القيمية لم تحز نصيبًا بين متغيرات نماذج المجموعة الكلية -الاستاتيكية، أو المجموعة الكلية التطورية من نماذج توظيف التاريخ في دراسة تطور النظام الدوليّ. وعلى عكس ذلك، فقد حازت هذه الأبعاد نصيبًا من الاهتمام الملحوظ من جانب مدرسة "المجتمع الدوليّ" "International Society" التي كان المنظران الإنجليزيان Martin Wight، Hedley Bull(٣١) من روادها، وذلك على النحو الذي

(٢٨) انظر: Richard Rosecrance: op.cit.
(٢٩) انظر: Paul Kenney: op. cit.
(٣٠) انظر: Immanuel Wallerstein: op. cit.
(٣١) حول أسس هذه المدرسة واتجاهات تطورها ونقدها، انظر:
- Fawn, R. and Larkins. J. (eds) International Society after the cold war. St. Martin's Press, Macmillan press (1996).

يمثل إسهامًا في بلورة بعد قيمي في الدراسات الدوليّة الكلية التي تركز على النظام المعاصر وليس على تطوره التاريخي. والمقصود بهذا البعد، ليس القواعد norms المنظمة لتفاعلات النظام، ولكن القيم Values التي تمثل الإطار المرجعي الحاكم لهذه التفاعلات، والتي يتم في ضوئها تقييم نتائجها: بعدًا، أو قربًا من هذه القيم.

ودراسات المجتمع الدوليّ هذه تميز بين النظام وبين المجتمع على أساس أن النظام مصطلح يثير صورة كرة البلياردو الوضعية عن العلاقات الدوليّة بوصفها صدامًا للقوى في ظل هيكل النظام الذي يشكلونه. ولذا يرى منظرو المجتمع الدوليّ أن هذا المجتمع هو ترتيب إرادي، وليس هيكلاً لا إراديًا، أو نظامًا وظيفيًا يستقل عن المكونين له. ومن ثم فإن منظري المجتمع الدوليّ هم المعياريون الذين يختلفون عن منظري "النظام الدوليّ" (الوضعيين)؛ لأنهم يهتمون بالأبعاد القانونية والأخلاقية والمعايير، ولأنهم يعدّون المجتمع الدوليّ ليس مفهومًا مجردًا (مثل النظام)، وإنما حقيقة إمبريقية. ويراكم على هذا الاتجاه -الذي يتخطى الهيكلية الوضعية السلوكية، ومن ثم ينتمي إلى المعيارية- دراسات "الجماعة العالمية، والمجتمع العالمي، والمجتمع الكوني" التي دشن تطويرها جون برتون في السبعينيّات.(٣٢)

---

(٣٢) Jackson, Robert. The Political Theory of International Society. In Ken Booth and Steve Smith (eds), International Relations Theory Today, Pennsylvania State University Press, 1995.

- Brown, Chris. International Political Theory and the Idea of World Community. In Booth and Smith (eds.) Intern. Relations… op cit,

- Burton, John. World Society, In Paul R. Vioti and Mark V.Kauppi(eds), International Relations Theory, New York : Macmillan Publishing Company, 375- 384.

- Shaw, Martin. Global Society and Global Responsibility: The Theoretical , Historical and Political Limits of “International Society”, In Rick Fawn and Jeremy Herkins (eds), International Society after Cold War, Great Britain: Macmillan Press LTD, 1996, 47-60.

هذا، وقد نما وتبلور خلال التسعينيّات تيار من الدراسات التي ركزت على دراسة التغير في النظام الكوني المعاصر؛ انطلاقًا من منظور قيمي وسعيًا نحو تطوير نظرية ذات توجه قيمي لفهم هذا النظام. ناهيك عن جهود المدرسة البنائية الجديدة. وإذا كان المنظور الإسلاميّ منظوراً قيمياً بطبيعته، فكيف يمكن أن يتم توظيف التاريخ الإسلاميّ، وفكر فلاسفته، وضوابط دراسته، وتفسيره؟

٢. قراءة في التراث الخلدونيّ من رؤية بنائية – جديدة عن التغير في النظام العالمي: (كوكس* نموذجاً)

إذا كانت اتجاهات مادية– علمانية قد أسقطت تأويلاتها على التراث الخلدونيّ – سواء: من داخل علم الاقتصاد، أو علم السياسة، أو علم الاجتماع؛ فإن اتجاهات ذات جذور ماركسية– جديدة قد أدلت بدلوها –أيضًا- ولكن من داخل علم العلاقات الدوليّة. وتعد دراسة (روبرت دبليو كوكس)(٣٣) معبّرة عن رافد من روافد هذا التوجه، وهو ما يسمى: النظرية النقدية، أو البنائية الجديدة التي تفسح مكاناً للأفكار في دراسة التغير الدوليّ، وتنقد أوضاع الهيمنة الحالية، وتدعو إلى التفكير في كيفية تغييرها، وحيث إنّ الهيمنة المفاهيمية أو الحضارية هي في صميم اهتمامها تهتم بتعدد التقاليد الحضارية.

* أستاذ سابق للعلوم السياسيّة في جامعة يورك في كندا، وهو أحد أعمدة النظرية النقدية، وهي أحد الاتجاهات الحديثة في علم العلاقات الدوليّة، ينظر على سبيل المثال :

- Cox, Robert W. (ed), The new realism: Perspectives on Multilateralism and World Order, United Nations University Press, New York, 1997.

- Persaud, R.B. Counter- Hegemony and Foreign Policy, forward by R. Cox, Suny Series in Global Politics, March 2001.

(٣٣) Cox, Robert. Toward a Post- Hegemonic Conceptualization of World Order: Reflections on the Relevancy of Ibn khaldun (in) Robert Cox, W. and Timothy J. Sinclair, Approaches to World Order, Cambridge University Press, 1996, PP. 144- 173.

وتهدف القراءة التي تقدمها هذه الدراسة إلى بيان كيفية اقتراب هذا التوجه من تراث ابن خلدون وهل نستطيع انطلاقًا من التوجه الحضاري (الإسلاميّ) المقارن الذي ينتمي إليه ابن خلدون أن نضيف إلى نتائج هذا التوجه، أو ننقد، أو نكتشف قواسم مشتركة بيننا؟ وتتلخص أبعاد هذه القراءة فيما يلي:

عند قراءة مقدمة (كوكس) التي حدد فيها منطلقاته المنهاجية في دراسة العلاقات الدوليّة من جهة، وطبيعة اهتمامه بابن خلدون من جهة إخرى، نجد أنه رفض مستوى الدولة للتحليل، واهتم بمستوى "النظام العالمي World Order"، وانطلق من اقتراب الاقتصاد السياسيّ. كما أنه اعترف بدور التاريخ في التنظير، ولكنه التاريخ الاجتماعي للكيانات البشرية، وليس تاريخ الأفراد، على أساس أن الخبرات التاريخية تؤثر في البعد الأنتولوجي للعالم الذي يبنيه الناس في أذهانهم. فهياكل الأفكار والممارسة هي بمثابة الحقائق غير المادية للحياة السياسيّة والاجتماعية، لا سيما أن تأثيرها يستمر لفترة طويلة، وربما تؤدي إلى مشاكل حين يبدأ الناس في مواجهة أنماط جديدة من الحياة.

وقد اهتمّ (كوكس) بالتغير والتحول التاريخي، وتبنى المنهج الجدلي لتفسير التغير التاريخي، على اعتبار أن المراحل التاريخية لتطور الحضارة الراهنة هي نتاج عمليات متتابعة من التناقض. والتناقضات والصراعات التي تتولد في نطاق هيكلٍ ما هي التي تخلق فرصة تحوله إلى هيكل جديد، ومن ثَّم فإن معرفة المبادئ العامة، وأنماط الانتظام التي تساعد على تفسير التغير التاريخي تصبح مرشدًا للحركة، ولذا؛ فإن التاريخ يولِّد النظرية.

ومن المنطلقات التي انطلق منها (كوكس) أنّ الوضعية –بوصفها بعداً معرفياً- لا تتناسب مع دراسة التغير التاريخي الشامل والمعقد، ولهذا؛ فإن هذه الدراسة وأمثالها تحتاج بعداً معرفياً لا يخفي، بل يؤكد صراحة العلاقة الديالكتيكية بين الموضوع Object والذات Subject في العملية التاريخية، فعلى عكس الوضعية التي تفصل بين هذين الجانبين، أي: الذات الملاحظة والموضوع محل الملاحظَة، فإن البعد المعرفي التفسيري التأويلي –يرى أن الذات والموضوع على علاقة تداخلية متبادلة، وهذه

الابستمولوجية هي الأكثر ملاءمة لتوجيه الحركة نحو التغيرات الهيكلية، حتى ولو لم تكتسب نفس درجة دقة الوضعية وأحكامها.

ولهذا، يرى (كوكس) أن أحد أسباب اهتمامه بإعادة فحص ابن خلدون هو أنه واجه القضية نفسها التي يواجهها العلماء الآن، أي أنه كان واعيًا ومدركًا بأنه يعيش ويتحرك في مرحلة تغير تاريخي، وهي مرحلة خبو وتفكك للهياكل السياسيّة والاجتماعية التي اتسم بها عصر المجد والاستقرار، ولذا؛ فقد أراد أن يفهم أسباب هذه الأحداث التاريخية؛ حتى يصبح هذا الفهم مرشدًا للحركة في المستقبل.

ونظرًا لإدراك (كوكس) بأن عالم ابن خلدون كان مختلفًا عن العالم الراهن من حيث الكيانات الأساسية والعلاقات بينها، فقد وجد أنه من الضروري أن يحدد فئات يفترض أنها صالحة للتطبيق على العالمين. وهذه الفئات هي: النظام Order، والمؤسسات، والهياكل. ومفهومه عن هذه الفئات الثلاث يعكس منظوره البنائي الجديد، فالمؤسسات الاجتماعية هي استجابة للمشاكل التي يواجهها المجتمع، والهياكل هي نتاج الأنماط المتكررة من الحركة والتوقعات، وهي أبنية اجتماعية توجد في اللغة، وطرق التفكير، وممارسات الحياة السياسيّة، والاجتماعية، والاقتصادية، ولهذا؛ فإن الهياكل هي جزء من العالم الموضوعي الموجود في ذهنية وعقول الناس باستقلال عن كيفية تقييمه، والموافقة عليه من عدمه.

ومن ثمَّ يرى (كوكس) أنه لفهم عملية التحول التاريخي، يجب التركيز على العلاقة بين مجموع أفكار الناس عن طبيعة العالم، والمشاكل العملية التي تمثل تحدياً لهم، وقدرة الأفكار على توفير سبل فعالة ومقبولة للتحرك في مواجهة المشاكل التي لا يمكن تجاهلها، أو عدم قدرتها. وإذا كان من الصعب التنبؤ بالمستقبل، فيمكن بناء معرفة جزئية تصبح مفيدة في بناء المستقبل، وذلك بتوجيه مسار الأحداث نحو اختيار مرغوب. وهذه المعرفة العملية اللازمة لتوجيه الحركة السياسيّة تنتج عن محاولة فهم التغير التاريخي؛ ذلك لأن المشاكل ليست معطاة –كما تتصور الوضعية، ولكنها مدركة؛ لأنها تظهر في إطار الحياة الاجتماعية، من خلال الوعي الاجتماعي بها.

ومن هذه المنطلقات المنهاجية والدوافع يتضح لنا أن محور الاهتمام بفكر ابن خلدون هو "التغير الدوليّ" الذي تلعب فيه الأفكار –وليس القوى المادية فقط– دورها، والأفكار هنا ليست بالضرورة مثالية، ولكنها قد تكون واقعية أيضًا.

وفي ضوء مفاهيم (كوكس) عن ما بعد الهيمنة، وما بعد ويستفاليا، وما بعد العولمة، يتضح لنا كم يحاول نقد النظام والهياكل والمؤسسات القائمة: الدول، وعلاقات الهيمنة وفق ما يسميه: منهج التاريخانية الديالكتيكية (Historical Dialectique).

وتجدر الإشارة إلى أن مفهوم الهيمنة عنده يرتبط بالهيمنة الفكرية والمفاهيمية، ولهذا فهو يتحدث عن الحضارة المهيمنة، وكيف يمكن تجاوز الهيمنة من خلال الاعتراف المتبادل بين التقاليد الحضارية المختلفة. وهو يرى أن هذه الخطوة من أصعب الخطوات؛ نظراً للتوجه السائد للنظر إلى كل شيء من خلال المفاهيم الغربية، في حين أن الاعتراف المتبادل يفرض الاستعداد لفهم الآخرين من خلال طريقتهم الخاصة، والخطوة الثانية نحو ما بعد الهيمنة هي التحرك نحو نوع من الفوقية الذاتية super-subjectivity التي لا بد أن توفر جسراً بين التقاليد الحضارية المختلفة المتميزة والمنفصلة عن بعضها. ومن ثم، فإن (كوكس) يدعو أصحاب الرؤى المهيمنة إلى محاولة حسن فهم الرؤى الأخرى، التي تبدو متحدية لهذا النمط المهيمن من طرق فهم السياسات الدوليّة والحركة على صعيدها.

وهذا الأمر يقدم مسوّغاً آخر للاهتمام بفكر ابن خلدون؛ فحيث إن "التقليد الحضاري الإسلاميّ" هو "الآخر" في نظر التقليد الغربي، الآخر -الذي وإن كان الأقرب- الأصعب للفهم، ومن ثم فإن ابن خلدون، المؤرخ العقلاني، فيلسوف التاريخ، لا بد أن يكون نقطة التقاء مع هذا الآخر.

ومن هنا نلحظ أن (كوكس) لم يحاول سحب ابن خلدون إلى دائرة التقاليد الغربية– الوضعية وغيرها، ولكنه رأى أن تمايزه، بوصفه (آخر) حضارياً وفكرياً، وبحكم خصائصه المشتركة في الوقت نفسه، سيكون عامل تخطٍّ لعلاقات الهيمنة،

ولهذا، فقد رأى أن أحد أهم أسباب الاهتمام بابن خلدون اليوم هو أنه يمثل نقطة للوصول إلى فهم الحضارة الإسلاميّة؛ لأن هذه الحضارة تؤكد وجودها في تشكيل أي نظام عالمي مستقبلي. كذلك يرى أن دراسة ابن خلدون تساعد على بيان كيف تواجه العقول المختلفة مشاكل مشابهة مثل: مشكلة الخبو، أو التدهور: decline.

وبعد أن حدد (كوكس) الرؤية التي من خلالها يبحث في فكر ابن خلدون، باعتبار ذلك جزءاً من مشروع جماعي لإعادة التفكير في المعنى المعاصر للعلاقات الدوليّة توقف عند مجموعة من الملامح الخاصة بخبرة ابن خلدون بين الحركة والفكر، ومن أهمها: أنّ بيئة ابن خلدون -التي اتسمت بالخبو- جعلت التحدي أمامه هو فهم طبيعة هذا الخبو، وهو الأمر الذي دفعه إلى دراسة معنى التاريخ. من ناحية أخرى، وإذا كانت الدولة محوراً لاهتمام ابن خلدون فإنها لم تكن أساساً لا مفر منه للنظام الدوليّ، ولذا كان بناء الدول وبقاؤها مسألة أساسية في عمله؛ إذ اهتم بعملية ظهورها، ونضوجها، وخبوها، ولكنه لم ير فيها بداية السياسة ونهايتها؛ فهي لم تكن إلا مجرد مرحلة حساسة من مراحل العملية السياسيّة، وهي مرحلة بين مراحل أخرى، وليست نهاية وغاية. ولذا؛ يرى (كوكس) أن القليل يجمع بين ابن خلدون وبين الواقعية، في حين أن الكثير يجمع بينه وبين مدرسة ما بعد ويستفاليا.

ومن ناحية ثالثة، يرى (كوكس) أن لدى ابن خلدون ما يقوله بالنسبة لتوجه ما بعد العولمة، الناقد لمذهب التقدم الخَطِّي، على اعتبار أن العولمة هي نهاية مطاف الثقة في التقدم المادي؛ ذلك أن الأساس المادي في الفكر السياسيّ لابن خلدون يبين الربط بين التكوينات السياسيّة والبيئة، فتغير أشكال الدولة يتوقف على العلاقة بين البداوة والحضر، ولكل منهما ثقافته السياسيّة.

وأخيرًا، يصل (كوكس) إلى تقديم قراءته لابستمولوجية ابن خلدون، وهي القراءة التي يسقط عليها منطلقاته المنهاجية والمعرفية، التي سبقت الإشارة إليها. وهنا، وفي نطاق تخصص العلاقات الدوليّة، يجد المرء نفسه أمام نموذج آخر من نماذج إسقاط الباحث لمنظوره أو رؤيته أو نظريته على قراءته لابن خلدون، مما يؤكد أن نتيجة

مراجعة الدراسات الخلدونيّة إنما تنطبق –أيضًا- على مجال العلاقات الدوليّة، ويعيد طرح السؤال: هل تُعَدّ أية قراءة أخرى نقوم بها لابن خلدون إسقاطاً آخر لمنظورنا على قراءتنا لابن خلدون وللدراسات الخلدونيّة؟

قدم (كوكس) رؤية فطنة لما يكمن في فكر ابن خلدون، على نحو يساعد على تقدير ما يتسم به هذا الفكر من تميز بوصفه فكرًا إسلاميًا مقارنة بأنماط الفكر المادي. فبعد أن أشار (كوكس) إلى الديالكتيكية في مفهوم العصبية، انتقل مباشرة إلى الإسلام بوصفه ديناً يؤكد على التوحيد، مستبعدًا أي وساطة لاهوتية بين الله والإنسان، كما في المسيحية الكاثوليكية. ووصف (كوكس) هذا التوحيد بأنه "مرآة وحدة المؤمنUnity of the faithful، وأنه يتعدى الروابط القبلية والإثنية، ويصبح الأساس الأيديولوجي للوحدة في عالم متعدد الإثنيات. إلا أن الأساس السياسيّ، وفق استدراك (كوكس)، ما زال متجذرًا في المجتمع القبلي، ومتمثلاً في عصبية الغزاة البدو. ومن ثم؛ فإن الهيكل الاجتماعي الناجم عن هذا الاندماج بين هذه العناصر الأيديولوجية (التوحيد: الإسلام) وبين هذه العناصر السياسيّة (العصبية) هو ما سمّاه "الجابري"[(٣٤)] اقتصاد الغزو.

ويبدو أن (كوكس) استطاع أن يحدد الفارق بين منهجية ابن خلدون -الجديدة- ومنهجية معاصريه من الفقهاء والمؤرخين المسلمين "التقليديين"، التي جعلته يكتسب هذه المكانة مقارنة بمعاصريه ولاحقيه، وما قدمه من نُقلة نوعية في الدراسات الإسلاميّة، أو من حيث تأسيس عِلْمَي: فلسفة التاريخ والاجتماع، أو علم العمران، أو "التاريخية الاجتماعية".

وبهذا يرى (كوكس) أن ابن خلدون وهو ينظر إلى مرحلة الخبو، بوصفه فيلسوف التاريخ، الذي يعرف أن العصبية لن يكون لها وجود في هذه المرحلة، رأى

(٣٤) الجابري، محمد عابد. **العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلاميّ**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٨٨م.

أنه كان وحيدًا في موضعه هذا، فهو ليس نبيًا، وليس مؤسس دولة، ولكنه كان مأخوذًا بمعرفة لم تكن موضع ترحيب بين معاصريه الذين لم يعتادوا مثل هذا التحليل.

وبناء على ذلك، فإن (كوكس) -واتساقًا مع منهاجيته التي تبحث في التاريخ من أجل فهم إمكانية تغير النظام العالمي الراهن- لم يقتصر في قراءته على ما قدمه ابن خلدون، ولكن امتد بها إلى دلالة خبرة ابن خلدون الكلية، بوصفه فيلسوفاً للتاريخ لا بد أن يكون لفكره دلالة بالنسبة للنظام العالمي والقوى التي تؤثر في تشكيل مستقبله، سواء: المادية، أو غير المادية.

وفي نهاية هذه القراءة، نلاحظ أن (كوكس)، وهو أحد أعمدة النظرية النقدية، وهي أحد الاتجاهات الحديثة في علم العلاقات الدوليّة، لم يكرر القراءة في ابن خلدون، التي قدمها ١٩٩٢، وأعاد نشرها ١٩٩٦؛ إذ لم تتضمن أعماله المتتالية،[٣٥] عبر ما يقرب من العقد من الزمان، قراءة ثانية، أو توظيفاً ثانياً مباشراً لتراث ابن خلدون. ولكن الجدير بالذكر هو أنه قد تبلورت في أعماله بعد ذلك أهمية الحضارة والثقافة[٣٦] على نحو نقدي لأطروحات صدام الحضارات التي تقدم بها هانتجتون؛ فقد عدّ (كوكس)[٣٧] هذه الأطروحات تعبيرًا عن روح الحرب الباردة التي تريد استبدال عدو (آخر) جديد بعدو (آخر) سابق عليه. وفي المقابل، رأى أن مقاومة الهيمنة (التي يكسوها ببعد ثقافي، وحضاري، وليس ببعد مادي فقط) تتطلب مقاومة التبعية المعنوية

(٣٥) انظر على سبيل المثال:

- Cox, Robert. (ed), The New realism: Perspectives on Multitlateralism and World Order, United Nations University Press, New York, 1997.

- Persaud, R.. Counter- Hegemony and Foreign Policy, forward by R. Cox, Suny Series in Global Politics, March 2001.

(٣٦) Cox, R. and Schechter, M. G.: The Political Economy of a Plural World: Critical Refections on Power, Morals and Civilization, Routledge, London, 2002.

(٣٧) Cox, R. territoire et Interdépendence, Cultures & Conflits, No. 21-22, (1996), PP. 241- 247, www. Conflits.org\documents249.html.

والفكرية؛ لأنه يرى أن الهيمنة ليست مسألة مواجهة سياسية– عسكرية أساسًا، بقدر ما هي مسألة سيطرة وإلحاق معنوي وفكري؛ لأن السيطرة تعمل من خلال زرع فكر الإلحاق، ولذا فإن قضية التعايش بين الحضارات هي قبل كل شيء مسألة اعتــراف. وإذا تذكرنا هنا مفهوم ابن خلدون عن الاستتباع الحضاري، فإنه يمكننا القــول إن: هناك آثاراً للفكر الخلدونيّ في أسس هذه المدرسة من المدارس الجديــدة في دراســة العلاقات الدوليّة الناقدة للمنظور السائد والمهيمن على العلاقات الدوليّــة: فكــرًا، وحركة.

رابعاً: الإشكاليات المنهاجية لإسهام التراث الخلدونيّ في دراسة الــتغير الــدوليّ، صعود الدول والأمم والحضارات وهبوطها: نحو رؤية حضارية شاملة:

يسهم في تقديم هذه الرؤية الحضارية دارسو التفسير الإسلاميّ للتاريخ من منظور إسلامي. كما يسهم فيها -أيضًا- منظرو العلاقات الدوليّة من منظور إسلامي.

وإذا كان الأوائل يركزون على مصادر تفسير التاريخ الإسلاميّ ومنهجه، فــإن الآخِرين يركزون على المسائل المحددة والقضايا في نطاق العلم. ولكــن كــلاً مــن المجموعتين تتجاوز حدود العلم الذي تنتمي إليه أصلاً، تاريخًا أو سياسة، قافزة عــبر حدود هذا العلم لتلتقي بعلوم أخرى، وبذا تكون قد سلكت ما يسمى الآن: مدخلاً حضاريًا، بمعنى: مدخلاً شاملاً كليًا.

وإذا كان ابن خلدون قد أسس لعلم العمران الذي يسميه بعض الباحثين: "علم الحضارة، أو فلسفة الحضارة، قفزًا على من يقصرون نظرية العمــران علــى ســاحة تأسيس فلسفة التاريخ فقط، أو علم الاجتماع فقط؛ فإن ما نحاول تقديمه في هذا الجزء من البحث يستدعي تراث ابن خلدون ذي الطابع الشمولي الحضاري؛ للإســهام في دراسة العلاقات الدوليّة من مدخل حضاري شامل، يوظف التاريخ والاجتماع، وفي مجال أساس، ألا وهو/: ظاهرة دراسة "التغير الدوليّ." وبذا يتحقق التراكم المطلــوب

على صعيد مشاركة التراث الإسلاميّ في تحقيق التراكم العلمي من زاوية علم العلاقات الدوليّة في مرحلة تطوره الراهنة التي تشهد مراجعات، من أهم سماتها: امتزاج التجدد في الاهتمام بالأبعاد القيمية (المنهاجية) مع الاهتمام بالأبعاد الحضارية؛ أي بالأبعاد المتنوعة (السياسيّة، والاقتصادية، والاجتماعية...) المترابطة في نسيج حضاري متكامل. وهذه المشاركة من جانب هذا الجزء من التراث الإسلاميّ (الخلدونيّ) ذات خصيصة أساسية تميزها –مقارنة بغيره من المشاركات الحضارية (الغربية)، وهي موضع الدين من فلسفة الحضارة عند ابن خلدون، ومن ثمَّ موضع الدين في دراسة التغير الدوليّ من مدخل حضاري، أي: من دراسة دورة صعود الدول والأمم والحضارات وهبوطها.

ومن الواضح أن إسهام الدراسة في هذا الجزء إنما يتحيز إلى الاتجاه الذي يقول: إنّ النظرية الخلدونيّة هي نظرية ذات تأصيل إسلامي، كما يتحيز إلى الاتجاه الذي يقول: إنّ دراسة رؤية العالم عند ابن خلدون (المصدر والمكونات) تبين أن رؤيته تتصف بمجمل الخصائص العامة لرؤية العالَم الإسلاميّة، ومن ثم، فإن التحيز لهذين الاتجاهين لا يعين فحسب على الرد على محاولات نزع ابن خلدون من تراثه الحضاري الإسلاميّ ولكن يمهد لبيان كيف أن الاقتراب من تراثه يقدم إسهامًا في دراسة العلاقات الدوليّة من منظور إسلامي. ناهيك عن الحجج التي تقدمها هذه الاتجاهات؛ لإثبات المرجعية الإسلاميّة لابن خلدون؛ دحضًا للاتجاهات الأخرى التي تسقط عليه العلمانية، أو المادية، أو القومية... ولهذا فإن منطلقنا لتبني مقولة التأصيل الإسلاميّ لفلسفة التاريخ والاجتماع عند ابن خلدون، وكذلك رؤيته للعالَم (الإسلاميّة) أمر يرتبط بفهمنا للتأصيل الإسلاميّ، بوصفه تأصيلاً حضاريًا، ينبثق من نموذج معرفي وقيمي، وهو الأمر الذي سوف ينعكس على قراءتنا وتصورنا لخريطة المسائل التي يمكن أن يسهم بها التراث الخلدونيّ في دراسة العلاقات الدوليّة، في ظل الإشكاليات المنهاجية. وفيما يلي تفصيل هذين الأمرين وانعكاساتهما:

١. المنهج الخلدونيّ في التوجُّه إلى التاريخ الاجتماعي ومعطياته المتعددة:

يتضمن هذا المنهج معطيات سياسية، واجتماعية، واقتصادية متكاملة، وهو المنهج الحضاري الذي يجمع بين المادي والقيمي، وبين الداخل والخارج، وبين الفكر والحركة، وذلك على عكس بعض النماذج، التي سبقت الإشارة إليها عن توظيف المنظورات الغربية للتاريخ في دراسة التغير الدوليّ، أو دراسة إسهام التراث الخلدونيّ ذاته.

فإذا كانت الاتجاهات التي تتنازع فكر ابن خلدون نحو المادية والعلمانية تركز على زاوية واحدة من زوايا الأطروحات الخلدونيّة -في نطاق نظرية العمران؛ أي تركز إما على الأبعاد الاقتصادية أو السياسيّة أو الاجتماعية؛ وهو الأمر الذي يسقط التحليل في الثنائيات المتضادة، ناهيك عن تلك التي تفصله عن المرجعية الإسلاميّة، فإن الاتجاهات الدافعة بالتأصيل الإسلاميّ لنظريات ابن خلدون والمدافعة عنها، إنما تقدم أطروحات تتجاوز هذه الثنائيات، وتقفز عليها واصفة الفكر الخلدونيّ بالرؤية الحضارية الشاملة، وبالمنهج الحضاري، وأن الأصول الإسلاميّة لنظريات ابن خلدون هي التي تفسر رؤيته الكلية؛ إذ استطاع المزج بين العلوم الشرعية والإنسانية والطبيعية،[٣٨] و لم يقع أسير ضغط الواقع الجامد بكل أثقاله، ولكنه أحسن الاتصال المباشر بمصادر المرجعية الإسلاميّة، وكان قادرًا على التفاعل الخلاق بين الواقع وبين الأصول؛ إذ أبقى الصلة وثيقة بين الأحداث وبين الفكر والتراث، بأسلوب تجديدي يكسر الجمود، ويجتهد في التفسيرات (بالتركيز على عوامل مادية) في ضوء الرصيد الثقافي، والثوابت الحضارية، دون تجاهل معطيات الواقع.

وكما أن المنهجية الشمولية التي قدمها كانت تمزج بين جوانب المعرفة الإنسانية مزجًا كاملاً، وتبدأ من الإنسان، إلى الجماعة، إلى الدول، إلى الحضارة، فإنها -أيضاً- تمزج بين العوامل المادية وغير المادية في تفسير الصعود والانحلال، كما أن منهجية علم التاريخ، وموضوع العمران يلتقيان بصورة يصبح موضوع التاريخ هو الاجتماع،

(٣٨) عويس، عبد الحليم. **التأصيل الإسلاميّ لنظريات ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٦٩-١٠٠.

وتصبح منهاجية دراسة الاجتماع هي فلسفة التاريخ، وكلاهما عند ابن خلدون حضاريان شاملان، وليسا ماديين أو دنيويين فقط، بل يرتبطان بالدين ارتباطاً وثيقاً بحيث لا ينفصل أحدهما عن الآخر في منظوره ورؤيته.

ولهذا، فإن قوانين الحركة الاجتماعية لدى ابن خلدون لم تكن تنفيذتً لأوامر إلهية فحسب (كما يعتقد القدريون والجبريون عند تفسيرهم لأحداث التاريخ تفسيرًا أحاديًا بسيطًا)، كما أن قوانين الحركة تلك لم تكن ذات استقلالية وإرادة ووعي (كما يرى الماديون والطبيعيون)، ولكنها كانت لدى ابن خلدون سنن الله الاجتماعية التي تشير إلى عوامل مادية لا تستطيع أن تكون بمفردها هي المسبب؛ لأن الأسباب في حد ذاتها لها سبب، وهو إرادة الله. وبذا، فإن ابن خلدون لم يفصل بين الدين والاجتماع الإنساني، وإنْ بدت تحليلاته غير ذلك في نظر الذين ركزوا على الأبعاد الاقتصادية المادية مقتطعة من سياقها ورؤيتها الكلية.

ومن هنا يجب النظر إلى الإسهام الخلدونيّ باعتباره علم عمران تمتزج فيه علوم السياسة، والاجتماع، وفلسفة التاريخ. ولم يكن هذا إلا تعبيرًا عن الرؤية الإسلاميّة التي تنظر للإنسان والمجتمع نظرة كلية تتظافر على صعيدها جميع المناحي للجوانب الحضارية؛ لتتكامل، وتتعاون، ولا تتناقض، أو تتضاد.

ويخلص تحليل عويس(٣٩) إلى أن منظومة ابن خلدون تبدأ من الدين، ومن غير عصبية لا تقوم له دولة، فالعصبية هي العامل الاجتماعي الثاني والضروري بعد عامل الدين، أما العامل الثالث فهو العامل الاقتصادي، وهذا الترتيب -لدى عويس- ضروري ومقصود؛ لأنه يعكس مدى أولوية العوامل، وإن كان لا يفصل بينها، أو يضيع العلاقة بينها في علاقة سببية جامدة.

وفي محاولة أكثر تدقيقًا؛ نظرًا لاعتمادها على قراءة شاملة لمقدمة ابن خلدون، وذلك من مدخل الرؤية للعالم، قدّم فتحي ملكاوي تشخيصًا كليًا لمنهاجية ابن خلدون، تلاها تحليلات لرؤيته للكون والوجود ورؤيته للعلم والمعرفة ورؤيته للإنسان

(٣٩) المرجع السابق، ص٩٤-٩٥.

والمجتمع والتاريخ، في ضوء مصادر هذه الرؤية. وتتلخص أبعاد هـذا التـشخيص في كونه يعتمد على رؤى ومنطلقات عدّة،، تبرز في:

- الرؤية الإيمانية: فابن خلدون عالم عربي مسلم ملتزم بفهم السنة والجماعة على المذهب المالكي والكلام الأشعري.

- الرؤية الموسوعية: فهو عالم موسوعي مثل أكثر علماء عصره والعصور السابقة.

- الرؤية الكلية: فهو يعتمد نظرة كلية شمولية لمصادر المعرفة، وتفسيره الظاهرة الاجتماعية لا يقتصر على مصدر واحد أو سبب واحد، وإنما يؤكد التداخل والتفاعل بين أسباب مختلفة.

- الرؤية التطورية: فهو لم ير العالم في ثباته في لحظة معينة، ولكنه رأى العالم في حالة تغير دائم بحسب الأزمنة وظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

- الرؤية التكاملية: التي تتجاوز الثنائيات المتضادة بين المادي والروحي، فهو لم ينحصر في المحسوس المباشر؛ لأن هناك عالماً نفسياً وعالماً روحانياً، إضافة إلى العـالم المادي المحسوس.[٤٠]

ومن التحليلات الأخرى التي تقول بتكاملية منظومة فكر ابن خلدون، تلك التي تتناول ما سمّته مراتب العمران الثلاث: الاقتصادية، والسياسيّة، والثقافية، على اعتبار أنها مراتب مترابطة، وذات تأثير متبادل؛ لأن العمران لا يتكون من جمـع المراتـب الثلاث، ولا يمكن لأي منها أن توجد وحدها؛ فالعمران هو كلٌّ، وليس لأية مرتبة من معنى إلا بالنسبة للمكان الذي تحتله في هذه الكلية.[٤١]

---

(٤٠) ملكاوي، فتحي حسن. رؤية العالم عند عبد الرحمن بن خلدون، دراسة قدمت إلى مؤتمر: **ابـن خلـدون والبعد الفكري الإسلاميّ**، الذي نظمته جامعة الزيتونة في تونس في فبراير ٢٠٠٦م، ص١١-١٥.

(٤١) جغلول، عبد القادر. **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، مرجع سـابق، ص١١٧-١٣٠.

٢. المنهاجية الخلدونيّة التي تتسم بخصائص تجسد منظورًا إسلاميًا حضاريًا في النظر إلى التاريخ.

جسدت المنهاجية الخلدونيّة منظوراً حضارياً إسلامياً متميزاً، ولدى مقارنة هذا المنظور بغيره من المنظورات التي وظفت التاريخ في دراسة "التغير الدوليّ" فيما يلي(٤٢) نلاحظ ما يأتي:

أ. طبيعة الإطار المرجعي، والنسق القياسي الذي درس في ضوئه مسار الخبرة التاريخية وتقييم نتائجها. والتساؤل هنا: هو كيف ينعكس الإطار المرجعي (أو مصدر الرؤية) على تحديد الهدف البحثي في التاريخ، وتصميم إشكاليات البحث حول الفواعل والقضايا، وأنماط التفاعلات؟

إننا نجد أمامنا ثلاث حالات؛ الحالة الأولى : هي حالة المنظور الغربي برافده الرأسمالي الذي يعبر عن نموذج نظام الدول، أو نظام فواعل من الدول وغير الدول، وينطلق من جذور الفكر الواقعي والماركنتيلي(٤٣) أو الفكر الليبرالي. ومن ثم تبرز قيم الاستقرار والتوازن؛ لضمان هيمنة القوى القائدة من خلال الصراع، أو قيم الاعتماد المتبادل التي تضمن هيمنة قوة قائدة من خلال نموذج تنافسي متداخل. والحالة الثانية : هي حالة الرافد الماركسي في المنظور الغربي، الذي يعبر عن نموذج "النظام - العالَم"، ومن ثم فإن نطاق تأمله هو الرأسمالية بوصفها نظام وآليات وتفاعلات صعودها وهبوطها، في ظل تطور صراع مصالح الطبقات، وأنماط الهيمنة الإميريالية. أما الحالة الثالثة: فهي حالة المنظور الإسلاميّ الذي انطلق من "النظام –الأمة"؛ فالأمة مستوى لدراسة التفاعلات البينية الإسلاميّة ومنطلق للتفاعلات مع الآخر، انطلاقًا من الأصول الإسلاميّة حول أصل العلاقة مع الآخر (الحرب، أو الإسلام، أو الدعوة.) وحول

(٤٢) مصطفى، نادية محمود. **عملية بناء منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدوليّة**، مرجع سابق، ص٢٢٣-٢٢٦.

(٤٣) الماركنتيلية: مذهب يقول: إن الدولة ملزمة بتقوية الاقتصاد ورعايته، من خلال تجميع احتياطي كبير من الذهب والفضة، باعتبار هذين المعدنين هما عماد قوة الدولة. وقد تطور هذا المذهب في أوروبا في القرن الخامس عشر.

القواعد والمبادئ والأسس الحاكمة للعلاقات الخارجية للدولة الإسلاميّة وللعلاقات البينية الإسلاميّة.

ب. آثار انعكاسات الإطار المرجعي وطبيعتها ومصدر المنظور على رؤية العوامل المحركة للتحول. والحديث هنا عن العوامل المحركة للتحول الكلي، ووزن المتغيرات المادية وغير المادية المؤثرة في هذا التحول. وتظهر لنا هنا حالات ثلاث: يدور الصراع في الأولى من أجل القوة والمصلحة القومية، سواء أكانت أداته عسكرية، أم اقتصادية، ويكون الصراع في الثانية صراعاً طبقياً، ويدور الصراع في الثالثة حول الدعوة بوصفها محركاً تتم إدارالها بأدوات الحرب أو السلام، تحقيقًا لغايات التدافع الحضاري.

ومن هنا يظهر كيف أن تفسير عوامل القوة أو الضعف، السقوط أو الصعود في الحالتين الأولى والثانية تظل أسيرة المتغيرات المادية، أي: عوامل القوة المادية أساسًا، في حين يبرز على صعيد هذا التفسير في الحالة الثالثة وزن العوامل غير المادية إلى جانب المادية.

ج. انعكاس طبيعة الإطار المرجعي ومصدر المنظور على رؤية اتجاه التطور في التاريخ. فإذا كانت المدرسة الماركسية تقدم نموذجًا عن التطور الخطي وعن الحتمية التاريخية، وإذا كانت المدرسة الواقعية والماركنتيلية قد قدمتا نماذج عن الداروينية والهيكلية التاريخية، فإن الرؤية الإسلاميّة تقدم —كما يرى بعض الباحثين[(٤٤)] من خارج الرؤية الإسلاميّة- النموذج التحسيني، بمعنى أنه متى تزايد إقبال الأفراد والشعوب على الطاعة لإرادة الله تحسنت الأمور، ويتمسك المسلمون بأنهم فعلوا ذلك في الماضي، وسيواصلون فعله في المستقبل؛ وذلك لأن الإسلام هو الذي سيفوز بالظفر في النهاية.

---

(٤٤) ويدجري، البان. ج. **التاريخ وكيف يفسرونه**، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦، الجزء الأول، ص١٦٣-١٦٤.

وفي المقابل، فإن تفسيرات أخرى تظهر من داخل الدائرة الإسلاميّة، وتقدم طرحين مغايرين، وهما: الطرح الأشعري، والطرح المعتزلي.[٤٥] ففي الفهم الأشعري كل لحظة من لحظات التاريخ أسوأ من سابقتها؛ لابتعادها عن لحظة الفضل، التي هي لحظة النبوة والخلافة الراشدة. وهذا الفهم يتفق مع التصور الخطي الهابط. وقد بنى الأشاعرة هذا الفهم -القائم على مفهومي الانفصال والفصل- على مجموعة من الأحاديث من مثل: "خير القرون قرني...."

ومن ناحية أخرى طوَّر المعتزلة مفهوم التفضيل، فأنشئوا بدله مفهوم الموازنة، فإذا كانت أفضلية لحظة عن أخرى تتحدد -لدى الأشاعرة- بالقرب أو البعد من اللحظة المثال، فإن مفهوم الموازنة يقوم على أن حركة التاريخ تبين أنه يمكن تصور وجود لحظات قريبة من لحظة الفضل توقف حركة الانهيار بدرجة معينة.

وثّمة تصور مهم آخر يتحدث عن التطور الشرطي وفق السنن، أي: عن السنن الشرطية (في الأصول: قرآنًا وسنة)، التي تساعد في وصف أسباب تقلبات الأمم الحضارية، وتحليلها، وتفسيرها، وتقويمها، بين حال العز والتمكين وحال الذل والهوان. فالسنن تقع في قلب التأصيل لرؤية حضارية، باعتبارها منهجًا للنظر إلى الفعل الحضاري ومسيرته. ومن ثمّ فإن مدخل دراسة السنن —لدى د. سيف الدين عبد الفتاح[٤٦] يُعَدّ أحد أبعاد منظومة مدخل القيم بوصفه إطاراً لفهم العلاقات الدوليّة من منظور إسلامي وتفسيرها وتقويمها. وينبثق مدخل السنن عن الرؤية العقدية الكلية للإنسان والكون والحياة، بوصفها مرتبطة بالمجال الإرادي، ونظرية التكليف، وقواعد الإحكام، وارتباط كل ذلك بالإنسان. هذا المعنى التأصيلي يوضح لنا كيف أن مفهوم السنن الشرطية يعبر عن طبيعة اتجاه التطور في التاريخ (في الرؤية الإسلاميّة) وهو

(٤٥) المتدين، عبد اللطيف. **إمارة التغلب في الفكر السياسيّ الإسلاميّ**، رسالة ماجستير في العلوم السياسيّة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسيّة، إشراف: سيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة، ١٩٩٨م، ص٨٤.

(٤٦) حول تعريف السنن وتصنيفها ومصادرها ووضعها من منظومة مدخل القيم لدراسة العلاقات والدوليّة في الإسلام: انظر:

- عبد الفتاح، سيف الدين. **مدخل القيم: إطار مرجعي لدراسة العلاقات الدولية في الإسلام**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ضمن مشروع العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي، ١٩٩٦م، ص١٨٧.

الاتجاه الذي يختلف عن الحتمية الخطية الصاعدة أو الهابطة؛ لأنه يقترب من عملية الاختيار، وهي القيمة التي ترتبط بخلق الإنسان وتكريمه.

وضمن عناصر هذا التصور عن "السنن الشرطية" يمكن أن نفهم الاهتمام بالتطور التاريخي في دراسة العلاقات الدوليّة؛ إذ يمكن استخدام النهج السنني في تفسير النماذج التاريخية الممتدة، والتباينات في أحوال القوة والضعف من منظور قيمي.

والعلاقة بين نسق قياسي وبين نسق واقعي استقرائي مدرك لطبيعة التاريخ ولحظاته الفارقة بين الحاضر والمستقبل. وإذا كانت النماذج الغربية لتوظيف التاريخ تنطلق من خصائص الواقع ومشكلاته نحو التاريخ سعيًا إلى التنبؤ بالمستقبل، إلا أنها تفتقد نسقًا قياسيًا، أو أصلاً يتم في ضوء غايته وقواعده التشخيص للقائم، والتفسير للتاريخ، والتقويم والإرشاد لإحداث التغيير. وفي المقابل فإن المنظور الإسلاميّ بوصفه منظوراً قيمياً ذا طبيعة خاصة، أي: منظور لا يصوغ فقط مثالاً يجب أن يقوم، ولكن يضع منظومة قيم للتشخيص والتفسير وكذلك للتغيير، يقدم هذا النسق القياسي الأسباب المفسرة لمدى ابتعاد أو اقتراب واقع العلاقات الإسلاميّة عن الأصل (وحدة الأمة، طبيعة العلاقة مع الآخر)، وإمكانيات التغيير، ووسيلته.

ولعل هذا الإطار المقارن يمكنه أن يضيف مزيدًا من الضوء على كيفية فَكِّ الاشتباك حول مدى إسلامية فكر ابن خلدون الذي اهتم بتفسير "واقع التاريخ" المعاصر له والسابق عليه.

خامساً: إسهامات منهاجية ابن خلدون في دراسة التغير الدوليّ من منظور دورة الحضارات.

وفي ضوء هذه الخصائص المقارنة بين منهاجيات توظيف التاريخ، وبالنظر إلى خصائص منهاجية ابن خلدون التاريخية، ورؤيته للتاريخ وللعالَم، تتضح طبيعة إسهام ابن خلدون في "المدرسة التاريخية الاجتماعية- بوصفه مؤسساً لأحد اتجاهات التفسير

الإسلاميّ للتاريخ، أو الفلسفة الإسلاميّة للتاريخ، وهو الاتجاه العمراني الحضاري في هذا التفسير الإسلاميّ.

ولهذا، فإن رؤية ابن خلدون للتاريخ تترجم في خصائص رؤيته للعالم، فضلاً عن تمييزه بين التاريخ بوصفه سرداً وذكراً للأخبار، و "النظر في علل الحوادث وأسباب وقوعها (فلسفة التفسير)؛ بهدف التوصل إلى السنن والقوانين في ظل الوعي بتبدل أحوال الأمم والأجيال بتبدل ومرور الأيام. وبناءً على ذلك انعكست الرؤية الكلية لابن خلدون في كتابته التاريخ، من خلال منهاجية ناقدة، تؤرخ للأحداث بوصفها تعبيرًا عن ظاهرة اجتماعية. وكان ابن خلدون يهدف إلى فهمها وتفسيرها في تبدلها وتغيرها، ولذلك فإنه كان يبحث عن أسباب تفسيرية تقوم على إعمال النظر والتدبر وإعمال العقل، في ظل "المرجعية" التي شكلت ابتداء رؤيته للعالم، وهي المرجعية الإسلاميّة.

ولكن، ما الذي وجده بعض الباحثين في فكر ابن خلدون لدعم إسقاطاتهم العلمانية الوضعية المادية على هذا الفكر؟ وكيف ندحض هذه الإسقاطات من واقع رؤية ابن خلدون ذاتها؟ وهل ترجع الإسقاطات إلى الفهم الخاطئ عن "الإسلام" عندما يفهم على أنه دين لا يعطي مساحة للعقل وقراءة الكون إلى جانب النص والوحي؛ ومن ثم فإنّ من ينطلق من العقل والواقع والأسباب المادية للتفسير لا بد أن يكون خارج الدائرة الإسلاميّة؟

إن ابن خلدون، وإن كان "واقعيًا" إلا أنه -أيضًا- كان "إسلاميًا"؛ لأن "الإسلاميّة" ليست قيمة مثالية مجردة، ولكن الرؤية من مرجعية إسلامية هي رؤية قيمية/واقعية، وهي رؤية تستجيب -أيضًا- للمتغيرات، وإن انطلقت من الثوابت. ولعل هذه واحدة من أهم الإشكاليات المنهاجية لدراسة العلاقات الدوليّة بين المنظور الواقعي "السائد" والمنظورات الأخرى البديلة الناقدة، التي قد تبدو غير واقعية؛ لأنها تنطلق من معايير وقيم في تعاملها مع فهم وإدراك "الواقع". ومن ثمّ، فإن تراث ابن خلدون يضيف، فيما يتصل بالجذور الفلسفية للمنظورات، تراكمًا يقدم إبستمولوجية

ومنهاجية مادية/قيمية، واقعية/مثالية، وهو بذلك يشترك -من مرجعية إسلامية- مع توجهات أخرى تتجه نحو المنحى المعرفي والمنهاجي نفسه، بعيدًا عن الاستقطاب التقليدي بين طرفي هذه الثنائيات.

إن "النظرية الاجتماعية للعلاقات الدوليّة"، التي تمثل واحدة من أحدث الاتجاهات في نظرية العلاقات الدوليّة، إنما تقدم أطروحات حول مجموعة من الثنائيات (المثالية/الواقعية، المادية/القيمية).(٤٧) كذلك سبق أن قَدَّمت جهود نظرية غربية أخرى طرحها عن "الواقعية-المثالية"(٤٨) مما يجعلنا نتساءل: ألم تجد هذه الأطروحات جذورًا لها في "الفكر الخلدونيّ"، حتى ولو ظلت هذه الأطروحات في إطار أكثر مادية وعلمانية من إطار ابن خلدون، الذي لا يمكن فصله عن مصادر مرجعيته الإسلاميّة؟

ولعلّ مما يفيد التذكرة به هو أهمية البحث عن مناطق تقاطع واشتراك بينها وبين جهود منظور إسلامي لدراسة العلاقات الدوليّة. ودراسة إسهام ابن خلدون، بصفة خاصة، بصورة تطرح فرصة لاختبار الإشكاليات المنهاجية المشتركة بين الجانبين.

ونأمل أن تكون هذه الدراسة قد أوضحت أن مجال دراسة العلاقات الدوليّة - بحالته الراهنة -إنما يقدم فرصة لتجسير الفجوة بين المدارس المتنازعة على هويّة ابن خلدون؛ لأن "التغير الدوليّ من منظور حضاري" هو أحد أهم اهتمامات هذا المجال في المرحلة الراهنة من تطور علم العلاقات الدوليّة. ونأمل أن نكون قد وصلنا إلى وضع معالم ومداخل لمراجعة حالة علم العلاقات الدوليّة عند ابن خلدون، وإعادة قراءة الدوافع نحو الاهتمام بالتراث الخلدونيّ وإسهاماته من خلال إعطاء صورة عن خريطة التنظير الدوليّ التي سلطنا الضوء عليها في ضوء نظرية العمران والدورة الحضارية للدول والأمم. كما نأمل أن تكون هذه الدراسة قد أعطت فرصة لظهور آثار

---

(٤٧) Wendt, Alexander. Social Theory of International Politics, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, PP. 22- 44.

(٤٨) Adams, Robert. A new age of International Relations, International affairs, Vo. 67, No. 3, 1991.

خلدونية لدى المدرسة النقدية والبنائية الاجتماعية، وكذلك تبلور الاهتمام بالمداخل الحضارية لدراسة العلاقات الدوليّة.

إلا أنّه يبقى الكثير من الاجتهاد المطلوب لتقديم إسهام فكر ابن خلدون في مسائل هامة عدّة بالنسبة للتنظير الدوليّ (من مدخل حضاري)، على اعتبار أن هذا المدخل من المنظور الخلدونيّ هو الذي يتجاوز الحدود بين التخصصات، ويجعل من وظائف النظرية التوجه إلى التاريخ سعيًا نحو المستقبل، ويجمع في رؤية كلية بين الأبعاد المختلفة للظاهرة، ويبحث في عدم ملاءمة أحادية الرؤية الإيمانية، أو أحادية الرؤية العلمانية، كل بمفرده لفهم التحديات التي تواجهها الإنسانية، ويقدم واقعية وعقلانية رشيدة، وإن انطلقت من "خصائص الواقع"، إلا أنها لا تسقط القيم، مراعية في ذلك الطبيعة المتعددة للإنسانية التي يمكن أن تولِّد أنماطاً مختلفة من العقلانية التي يتجاوب كل منها مع نمط محدد من الاحتياجات الإنسانية.

كان همّ هذه الدراسة هو تقديم مدخل حضاري —لعرض مساهمة في التنظير الدوليّ من منظور حضاري مقارن (الخلدونيّ) بالانتقال من الرؤية الكلية إلى الجزئيات، وهو عمل يقع مباشرة في صميم اهتمام منظِّري العلاقات الدوليّة. ولهذا فإن الدراسة تأمل في توجيه الأنظار إلى عدد من القضايا، التي تصلح موضوعات للدراسات الخلدونيّة في إطار العلاقات الدوليّة. وعلى سبيل المثال يمكن للدارسين القيام برصد مجموعة من المسائل المتصلة بالمفاهيم، أو القضايا، أو العمليات، أو القواعد العامة، والأنماط (السنن)، التي يمكن البحث عن تأصيلها الخلدونيّ، بمفهوم الدولة مقارنة بمفهوم الدولة القومية، ومفهوم الأمة مقارنة بمفاهيم الجماعة العالمية والمجتمع العالمي، وعناصر قوة الدول واستقرارها ووظائفها الخارجية، ومفهوم العصبية مقارنة بمفهوم القومية أو الطبقة أو أصحاب المصالح أو أصحاب القوة، ومفهوم التغير الحضاري مقارنة بالتغير الدوليّ، ومؤشرات الصعود الحضاري والهبوط الحضاري (في ضوء مفهوم الحضارة لدى ابن خلدون)، وموضوع الحرب وأدوات العنف الأخرى (مثل الثورة) بوصفها أدوات للتغيير (مقارنة بمفهوم الدورات عقب الحروب الكبرى، في

نظريات تطور النظم الدوليّة)، إضافةً إلى قضية الاستتباع الفكري وأثرها في علاقات الهيمنة بين الغالب والمغلوب.

وحيث إن الدراسة استهدفت الكشف عن الإشكاليات المنهاجية ورسم خريطة استكشافية للمسائل، فإنه يكفي في هذا الموضع تقديم تصور مختصر عن أبعاد هذه الخريطة والخيوط التي تربط بينها؛ لتقديم رؤية متكاملة عن البعد الدوليّ في الفكر الخلدونيّ. وتتوالى عناصر هذا التصور على الوجه الآتي:

- القاعدة المنهاجية الأساسية في الرصد والتحليل والتفسير عند ابن خلدون.[٤٩]

- مراعاة سنة التغير وتبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام.[٥٠]

- تحدي موقع نظرية الثورات التاريخية أو الانقلابات في أحوال الأمم ومسارات الدول، ومنه –أيضًا- سُنَّة التدرج في التغير من حال إلى حال.[٥١]

- اعتبار أن التاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني، الذي هو عمران العالم، وأحواله، ودوله، ونحله.[٥٢]

- الاسترشاد بنظرية فقه الواقع عند ابن خلدون التي تتكون من العلم بطبائع (قوانين) العمران، وتأسيس الدول، وحركتها.[٥٣]

- توظيف المدخل المقاصدي الذي يعد عند ابن خلدون نظرية أساسية مستنبطة ومستحكمة.[٥٤]

---

(٤٩) ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، ط١، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، القاهرة: دار الفجر للتراث، ٢٠٠٤م.

(٥٠) المرجع السابق، ص٤٧.

(٥١) المرجع السابق، ص٤٨.

(٥٢) المرجع السابق، ص٥٥.

(٥٣) المرجع السابق، ص٥٦-٥٨.

(٥٤) المرجع السابق، ص٦٢، ٦٣، ٦٩.

- ضرورة الجغرافيا لفهم العالم، ودوله، وأحوالها، وإمكانياتها، والمحال من أمرها، وتحليل الأحوال، والنِّحل، والخصائص الاجتماعية والإنسانية بظروف الجغرافيا.(٥٥)

- منظومة مفاهيم: العمران، والاجتماع/المجتمع، والحضارة، والبداوة، ومنظومة مفاهيم أخرى: الدولة، والملك، والعصبية، والرئاسة، والسياسة، والمعاش. والتفرقة بين السياسة والنفوذ عن حب، والرئاسة وأساسها القهر والبأس والغلب.

- النظرية السياسيّة داخل الأمة وبين الأمم، وابن خلدون يرد طبائع الأمم إلى الطبيعة البشرية الفردية الشريرة، ومن أخلاق البشر الظلم والعدوان، ومن ثم يصل إلى قاعدتين: القتال ضرورة للملك، وكل يحتاج إلى "العصبية"، وهذه هي قاعدته الكبرى.

- نظرية العصبية في قيام الدول (عصبية النسب، وعصبية الدين)، واستمرار الدول حيث العصبية طبيعة وضرورية، وقوة الدول حيث العصبية انتماء قومي ووطني وولاء.(٥٦)

- المقارنة بين الأمم ومراتبها على أساس التدرج الحضاري، من البداوة، إلى الفلاحة، إلى التحضر الصناعي والتجاري،(٥٧) وفي هذا يثير ابن خلدون قضايا: الشخصية القومية لكل دولة/أمة، وعناصر قوة الدولة المادية والمعنوية وعلى رأسها العصبية، والوظائف الحيوية للدولة، والمصالح الحيوية القومية.

- نظرية الانحدار والتطور السياسيّ وفق أجيال أربعة للأمة: الباني المؤسس، فالتابع المباشر للسلف، فالمقلّد، فالهادم المضيِّع،(٥٨) ونظرية الصراع الدوليّ، حيث التغالب بين الأمم: وأساسه العصبية، وصراع القوى، وتوازن القوى.(٥٩)

---

(٥٥) المرجع السابق، ص١١٣، ١١٤.
(٥٦) المرجع السابق، ص١٧٠-١٧٤.
(٥٧) المرجع السابق، ص١٦٢-١٦٤.
(٥٨) المرجع السابق، ص١٨٠.
(٥٩) المرجع السابق، ص١٨٢, ١٨٣.

- ونظرية التبعية والاستتباع: عاقبة التبعية الراضية حيث الانــصهار والمــسخ، وفقدان العصبية مؤذن بانقياد، ومذلة وعزلة، والمغلوب مولع باتباع الغالب، وهنا تبدو منظومة مفاهيم: الامتداد، والانقياد، والتقليد، والغلبة، والانقلاب، والولع بالاقتداء. ويرتبط -أيضًا- بنظرية الاستتباع أمران: نظرية الجباية الدوليّة،[٦٠] وطبائع سياسات الدول التابعة، وهي التبعية المختارة وما تعنيه من احتلال واستيلاء.[٦١]

- الأثــر الخــارجي في الــداخل،[٦٢] ودور الوطنيــة ووظيفتــها في الإطــار الحضاري،[٦٣] ودور الدين في السياسة والعلاقات الدوليّة.[٦٤]

وبالقراءة الجامعة بين عناصر الخريطة السابقة، المادية منها وغير المادية، وبالنظر إلى روابطها، يمكن أن تتضح لنا خصائص "المنهاجية الخلدونيّة".

خاتمة:

إذا كانت هذه الخريطة في حاجة إلى دراسة أخرى لتعميقها للوصول إلى رؤية ابن خلدون عن الامتدادات الدوليّة للظاهرة الاجتماعية الداخلية، فإنه يجدر -أخيراً- أن نتساءل عن مردود استكشاف الإشكاليات المنهجية للتنظير المتعلق بالعلاقات الدوليّة. وبعبارة أخرى إذا كان ابن خلدون قد اتجه إلى التاريخ من أجل "الحركة" (وهذه هي إحدى مقومات منهاجيته)، فلماذا نتجه نحن إلى تراث ابن خلدون؟ هل التنظير غايــة في حد ذاته؟

مما لا شك فيه أن عدداً مهماً من الدراسات الخلدونيّة كان يبرر الحاجة إلى دراسة ابن خلدون بمتطلبات تفسير الواقع العربيّ والإسلاميّ الراهن وإمكانيات تغييره. ولكن

---

(٦٠) المرجع السابق، ص١٨٦.
(٦١) المرجع السابق، ص١٩٢.
(٦٢) المرجع السابق، ص١٩١.
(٦٣) المرجع السابق، ص١٨٩.
(٦٤) المرجع السابق، ص١٩٦.

ألا يجدر بنا أن نسأل أنفسنا: لماذا فشلنا طوال ستة قرون في الاستفادة من عبقرية ابن خلدون في تشخيص أسباب الانحدار وتفسيره لمنع ازدياده؟

وهل ما نحن عليه الآن (ابتداء منذ ما يزيد عن القرنين حين بدأت الأزمة الثانية الكبرى والممتدة للمسلمين بعد أزمتي الحروب الصليبية والحروب المغولية) يناظر حال الأمة منذ ستة قرون زمان عصر بن خلدون؟

وهل يمكن المقارنة بين طبيعة التحديات، ولا أقول: نمطها، في القرن التاسع الهجري، والقرن الخامس عشر الهجري، حتى نتساءل عن كيفية الاستفادة؟ ومن ثم فإن نظريات ابن خلدون ما زالت صالحة للتفسير؟

أسئلة مفتوحة تحتاج إلى إجابة في دراسة أخرى، ربما تقدم مستوى آخر من الدراسات الخلدونيّة، وربما تأتي من واقع كتابه في التاريخ، وليس مقدمته، ومن واقع خصائص عصره، وليس مجرد سياقه الإقليمي.[٦٥] فعصر ابن خلدون لم يكن في مجمله انحدارًا وسقوطًا، ومهما كان حال شمال أفريقيا والأندلس (مواطن الخبرة المباشرة السياسيّة الأولى لابن خلدون) فهو لم يكن يقارن بحال أرجاء أخرى من الأمة، مثل مصر المملوكية، في الوقت نفسه الذي كانت تنمو فيه السلطنة العثمانية، وتتشكل فيه إرهاصات دولة صفوية. فإذا كان مركز قوة إسلامية قد بدأ يتفكك وينهار (الأندلس) فقد كانت مراكز أخرى مستمرة ناهيك عن مراكز أخرى صاعدة. كذلك لم يكن الإنجاز الحضاري الإسلاميّ في مجموعه قد بدأ منحنى الانحدار، ولم يكن هناك فراغ فكري عارم يناظر ما تصاعد بالتدريج عبر القرون الستة التي أعقبت ابن خلدون. بعبارة أخرى فإن عصر بن خلدون كان نقطة البداية في مرحلة الانحدار، ومن هنا عبقريته في التصدي لهذا الأمر -إذا افترضنا أن نظريته عامة ولا تنبثق عن حال موطنه فقط.

---

(٦٥) انظر تفاصيل التفاعلات النظمية الدوليّة الإسلاميّة- الإسلاميّة، والإسلاميّة مع غير المسلمين في هذه المرحلة، مصطفى، نادية محمود. **العلاقات الدولية في التاريخ الإسلامي: العصر المملوكي**، ط١، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.

هذا وقد تناولت دراسات جادة[٦٦] مناقشة هذا الأمر، أي: متى بدأ انحدار الحضارة الإسلاميّة وتدهور عناصر قوة الدول الإسلاميّة؟ وهل يرجع ذلك إلى أسباب داخلية أم إلى تأثيرات خارجية أيضًا؟ وهل بدأ الانحدار من السياسيّ في حين لم يكن الاجتماعي والثقافي قد بلغ ذروته بعد؟ وهل كانت البداية مع العواقب المدمرة للهجمة المغولية؟

وتتجدد عبقرية ابن خلدون -بالنظر إلى عصره- من حيث إنه وضع يده على بيت الداء، وهو أن الانحدار يبدأ من الداخل، وأن تأثير المادي والقيمي لا ينفصلان. وهما أمران ظلا يستحكمان بتصاعد تدريجي في فكر من جاء بعد ابن خلدون من فقهاء وعلماء الأمة الذين تصدوا، ولو بدرجة أقل من التنظير، لمشاكل انحدار الأمة، وذلك في ظل عصور تصاعدت فيها التأثيرات الخارجية، على عكس عصر ابن خلدون.

ويجدر التنويه إلى أن ابن خلدون حين ضاقت به الأندلس والمغرب اتجه إلى مصر، وتنقل بين دمشق والقدس ومكة، ولم يتجه، مثل: الأفغاني، أو محمد عبده، وغيرهما، إلى أوروبا (إلا فيما يتصل بأعمال منصبه مُوفَداً إلى ملك قشتالة، وأشبيلية، أو تيمورلنك)، ولم يكن الآخر -لديه- متجسدًا في الأوروبي، ولكن حديثة عن الغالب والمغلوب ظلّ حديثًا بينيًا، فلم يكن تأثير الخارجي (غير الحضاري الإسلاميّ) سواء: العسكري، أو السياسيّ، أو الاقتصادي، بل والثقافي، قد وصل إلى ما وصل إليه فيما بعد من تأثيرات سلبية.

---

(٦٦) انظر على سبيل المثال:

- Saunders, J. "The problem of Islamic decadence", Journal of World History, Vo. 7, No. 3, 1963.

- Saunders, J. (ed): The Muslim World on the Eve of European Expansion, New York: Prentice Hall, 1960..

منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية في موضوع السلطة والعصبية: فهماً وتحليلاً

عبدالله إبراهيم زيد الكيلاني*

مقدمة:

تحاول هذه الدراسة أن تكشف عن مكانة الدولةِ وأهميتِها للعمران الاجتماعي في فكر ابنِ خلدون، ومدى انسجام هذه الفكرة مع العلاقة بين (الدولة) و(الجماعة) كما يبينها الحديث النبوي، وأن تبين دور ابن خلدون في الكشف عن السُّنن الإلهية في العمران البشريّ، لاسيما تلك السُّنن المتعلقة بعوامل القوة والضعف في أي مجتمع إنساني. فإذا كانت العصبيةُ عاملَ قوةٍ في المجتمع؛ لإنها تدفعُ أفراد القوم للتناصر والتعاضد، فإن في المجتمع من التحاسد والتدابر ما يكون عامل ضعفٍ يؤذنُ بتفككه وانهياره، الأمر الذي يبين أهمية النظام الديني في قوة الدولة وفي إطالة حياة الدول، لمعالجة ما تستدعيه طبيعة الملك من ترف.

وتهدف الدراسة، إلى بيان رؤية ابن خلدون لوظائف الدين الحق في العمران الاجتماعي، ودوره في الارتقاء بالعصبية؛ من عصبية الدم أو المصلحة أو القومية، إلى عصبية المعتقد، حيث تلتقي فيها الأمم جميعاً، ومن ثم قدرة الدين الإسلامي الخاتم على استيعاب الملل والأعراق؛ لتكون الدولةُ دولةَ الإنسان، وبهذا الدين يصل العمران إلى كماله وغايته.

لقد أدرك ابن خلدون أثر الدين في تهذيب النفوس، فضلاً عن وظيفةِ النظام الديني في محاربة فيروسات الفناء بأنواعها: ما كان منها عائداً إلى التحاسد والتدابر، وما كان

* أستاذ الفقه وأصوله في كلية الشريعة، بالجامعة الأردنية. a.kelane@yahoo.com.

عائداً إلى قسوة الحاكم وتنقيبه عن العورات، فيؤول الأمر إلى أن تلوذ الرعية بـالمكر والخداع لحماية نفسها، فتفسد الدولةُ بفساد النيات.

وتحاول هذه الدارسة، الكشف عن المنهج العلمي الذي سار عليه ابن خلدون في فهم النص الشرعي في الموضوع الاجتماعي، وذلك بتحليله للعمران الإنساني، وفهم السُّنن الاجتماعية، بما يُعين على فهم النصوص الشرعية الواردة في الموضوعات الاجتماعية فهماً صحيحاً، وذلك من خلال بعض التطبيقات، مثل: تحليل مفهوم القرشية وعلاقتها بالأولوية في الحكم؛ وأهمية العصبية في العمل السياسي، وموقف النَّجْدات الذين أنكروا وجوب نصب الإمام، وضرورة فهم الأحاديث النبوية في ضوء قدرة الدولة على تحقيق وظائف الدين بصورة تنسجم مع السُّنن والقوانين الاجتماعية.

ويكشف البحث عن ارتباط النتائج التي قرّرها ابنُ خلدون، بما يرشد إليه المنهج المقاصدي الصحيح في فهم السُّنن النبوية، مما يؤكد أهمية اعتماد الدراسات الشرعية الحديثة على منهج تكاملي، يجمع بين فهم السُّنن الاجتماعية والنصوص الشرعية.

أولاً: العمران البشريّ عند ابن خلدون بين الرؤية القرآنية والفلسفة اليونانية:

انطلق ابنُ خَلدون في دراسته لقوانين العمران من رؤية قرآنية تؤكد وجودَ سنن تحكمُ حركةَ التاريخ الإنساني، في ضوء قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً﴾ (الأحزاب:٦٢)

وقد تحصَّل لابن خَلدون علم العمران البشريّ بالدراسة والملاحظة، "فهو علمٌ أعثرَ عليه البحثُ وأدى إليه الغوص."[١] وهو في دراسته لهذه السُّنن، يتعامل معها بمقتضى "الأمر الوجودي" واستجابةً للتوجيه القرآني، الذي يأمر بالنظر في سُنن الكون والحياة والناس. ومعنى "الأمرِ الوجودي" في مصطلح ابن خلدون، فهمُ قوانين العمران الإنساني، كما وضعها الله تعالى وأوجدها، معتمدين في فهمها وإدراكها على

(١) ابن خلدون، عبدالرحمن. **المقدمة**، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، ١٩٧٩، ص٦٢.

الملاحظة، والتحليل العلمي؛ إذ "قلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي."[٢] فابن خلدون بذلك، لم يبحث عن قوانين الاجتماع بالنظر في آيات القرآن، بل بالنظر، والبحث، والغوص في السُّنن الاجتماعية، وإنْ كان القرآن الكريم هو الذي أرشد إلى السير في الأرض والنظر في الوقائع والطبائع، وما يحكمها من سنن وقوانين. وهكذا تحصل لابن خلدون إدراك قوانين العمران البشريّ، عن طريق الجمع بين دعوة القرآن للاعتبار لفهم السُّنن، والمنهج العقلاني القائم على النظرِ، والتدبّر، والملاحظةِ، والاختبار.

كانت معالجة ابن خلدون منسجمة مع الرؤية القرآنية، التي أكدت وجود سننٍ ثابتة، ودَعَت إلى اكتشافها، فالكشفُ عن هذه السُّنن هو غرضُ علم العمران. أما الفلسفة الأرسطوطاليسية(اليونانية)، وهي التي كانت توجه منهج التفكير آنذاك، فلم تكن ترى التاريخ علماً له خصائص ذاتية ثابتة، وهو في آخر مراتب العلوم بعد الفلسفة والشعر!.[٣]

وقد استخدم ابنُ خلدون مصطلحات الفلسفة: "كالذاتي" و"العرَضي"، ولكنه أعطاها مفهوماً جديداً، فهو لم يكن ناقلاً للفلسفة اليونانية، بل مجدداً ومبتكراً. فالفلاسفة يقصدون بلفظ "الذات": المكون الذاتي كصفة النطقِ بالإنسان، أما العرض: فهو الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي: محلٌّ يقوم به كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به.[٤] وبحسب النظر الفلسفي اليوناني، فإن التاريخ الإنساني كلَّه عرَض؛ لأنّه يحتاج إلى جسم يقوم به. لكن ابن خلدون لم يلتزم بدلالة المصطلح وفق الرؤية الفلسفية اليونانية، بل أعطاها دلالة أقرب لمضمون "السُّنَّة" التي أرشد إليها القرآن الكريم بقوله: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ

---

(٢) المرجع السابق، ص٣٤٧.

(٣) المرزوقي، أبو يعرب محمد الحبيب. **وحدة المقدمة وبنيتها العميقة**، وهي من بحوث هذا العدد من المجلة.

(٤) الجرجاني، علي بن محمد. **التعريفات**، تحقيق إبراهيم الأبياري، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٥هـ، ج١، ص١٩٢ "وقد يعرف الإنسان بعرضيات تختص جملتها بحقيقة واحدة، كقولنا في تعريف الإنسان: إنه ماشٍ على قدميه، عريض الأظفار، بادي البشرة، مستقيم القامة، ضحاك بالطبع.

تَبْدِيلاً.﴾ (الأحزاب:٦٢) فهو يقول: "وله (أي العمران) في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً."(٥) فمفهوم العرض الذاتي هو اكتشاف ابن خلدون، وهو مغاير للرؤية الأرسطاليسية، التي ما كانت ترى في التاريخ خصائص ذاتية. وبناء على رؤية ابن خلدون للعوارض الذاتية التي تحكم العمران الإنساني، قام بدراسة الأحوال التي تعرض للعمران البشريّ، وكشف عن قوانين ذاتية ثابتة في العمران، وأعراض متغيرة. فهذه الأحوال، على الرغم من كونها أعراضاً متغيرة، إلا أنها يحكمها قانون ثابت هو "السُّنن"، التي لا تتبدل، ولها خصائصها الذاتية بحسب الرؤية القرآنية.

ومن هنا يتضح أن ابن خلدون كان ابن الحضارة الإسلامية، ومن رحم الرؤية القرآنية، وهو قدَّم للإنسانية علماً جديداً وهو علم العمران.(٦)

ثانياً: موقع الدولة من العمران:

انطلق ابنُ خلدون في دراسته للعمران البشريّ وتطوره، من مرحلةِ البداوة وصولاً إلى الدولة، التي تمثل من وجهة نظر ابن خلدون كمالَ العمران الاجتماعي. ورأى أن المجتمع البشريّ مخلوقٌ كالإنسان نفسه، وأن هناك قوانين وسُنناً تصل به إلى الكمال الاجتماعي، ممثلاً في الدولة والسلطان، وهناك سنن لهلاك الدول كالظلم المؤذنِ بخراب العمران.

فالدولة تجسد كمال العمران الاجتماعي، وهي صورة لمادته، مثلما تمثل الوجه السياسي للأمة وتحفظ العمران؛ إذ الدولة بالنسبة إلى العمران، هي المُقومة له، والحافظة لوجوده، وهي "السوق الأعظم، أُم الأسواق كلها."(٧) "والسلطان والدولة سوق للعالم،"(٨) تُجلب إليه بضائع العلوم والصنائع، وتلتمس فيه وما نفق فيها نفق عند

---

(٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٦٨.

(٦) من مداخلات عبدالحليم عويس وأبو يعرب المرزوقي في ندوة ابن خلدون، التي نظمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن، بالتعاون جامعة آل البيت، بتاريخ ٩-١٠/٥/٢٠٠٧.

(٧) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٠٦.

(٨) المرجع السابق، ص٦٥٧.

الكافة. "وإن الحضارة في الأمصار، تستمد من قبل الدولة، وإنما ترسخ باتصال الدولة ورسوخها.[٩] والتحضر إنما يكثر ويزدهر حيث تكون الدولة،" كالماء يخضر ما قرب منه، فما قرب من الأرض، إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد."[١٠]

ونلاحظ من النص السابق، أن ابن خلدون يرى للعمران صورة ومادة، فصورته: الدولة أو البادية، ومادته: العمران والتآنس،[١١] فالدولة هي صورة لكمال العمـــران، والبادية صورة للعمران في حالته البدائية. وهذا العمران تحكمه سنن، تصل بــه رقيـاً للكمال، أو هبوطاً إلى الفساد.

والدولة التي تحفظ العمران، لا بد أن تستند إلى عصبية تتحقق بها قـــدرةٌ علـــى الحكم، وهذه العصبية تتطور في مكونها؛ ففي المجتمعات البدائية تعتمدُ العصبية علـــى رابطة الدم، إلا أن هذه الرابطة، سرعانَ ما تنهار؛ لأنَّ كلَّ فردٍ من أفراد أسرة الحكم يرى نفسه مساوياً للحاكم، فيطمع بالحكم. ولهذا "كان أول ما يجدع الملكُ أنـــوفَ عشيرته ذوي قرباه المقاسمين له في اسم الملك."[١٢] ويـــتطور الأمر إلى اقتتال أبنـــاء العصبية الواحدة الذين تجمعهم رابطة الدم، وعندها يستبدل بهم المَلكُ المـــواليَ كمـــا حدث في عهد الدولة العباسية؛ إذ استعانوا بالبرامكة، وتقوم عـــصبية المـــصلحة، أو عصبية الولاء في مقابل العطاء. إلا هذه العصبية سرعان ما تنهار؛ إذ يطمح الموالي إلى الحكم، أو يتحول الولاء لمن عطاؤه أفضل، وتفسد العصبية، فنحتاج إلى عصبية أوثق كعصبية القومية، وهذه تفسد أيضاً لعجزها عن دمج العصبيات والقوميات، فنحتاج إلى عصبية قوامها العقيدة الخاتمة، وهي القادرةُ على صهر الأعـــراق والقوميـــات في داخلها. ومن هنا تجد "أنَّ الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك أصلها الدين؛ إمّا من نبوة أو دعوة حق."[١٣]

---

(٩) المرجع السابق، ص٦٥٧.

(١٠) المرجع السابق، ص٦٥٧.

(١١) انظر بحث محمد الحبيب المرزوقي، أبو يعرب، **وحدة "المقدمة" وبنيتها العميقة**، ندوة ابن خلدون، مرجع سابق.

(١٢) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٢٢.

(١٣) المرجع السابق، ص٢٧٧.

وربما يُشكِلُ على الدارسِ السؤال الآتي: كيفَ يُمكن بناءُ مجتمعٍ متنوعِ الملل على أساس عصبية دينية؟ والجواب على ذلك، أنّ العقيدةَ الإسلامية الخاتمةَ انفتحت على الملل المختلفة؛ ليكون الناس من هذه الملل شركاء في بناء الحضارة الإسلامية، فلهم ما لنا وعليهم ما علينا. وهذا ما يؤكده القرآن الكريم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (الحج:١٧) فالآية تقرر إرجاء أمر الجزاء بسبب المعتقد إلى الله تعالى. وتؤكد الآيات أنّ الاختلاف في الدين، ليس عائقاً من عوائق العيش المشترك على أساس البر والإحسان قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (الممتحنة:٨)

إن فهم ابن خلدون للعلاقة بين الدولة والاجتماع البشريّ والعمران، يؤكده حديث رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "مَنْ رَأَى مِنْ أَميرِه شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْه، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً."[١٤] ونلاحظ الترادف بين لفظ الجماعة، ولفظ الأمير؛[١٥] فارتبطت السلطة بمصلحة الجماعة. وهذا ما أشار إليه ابن المبارك بقوله:[١٦]

إن الجماعة حبلُ الله فاعتصموا	بها العُروة الوثقى لمن دانا
كم يدفع الله بالسلطان مُعضلة	عن ديننا رحمة منه ورُضوانا
لولا الخليفة لم تأمن لنا سبلٌ	وكان أضعفنا نهباً لأقوانا

ونلاحظ من كلام ابن المبارك السابق، أنه يستخدم لفظ "الجماعة" بمعنى مرادف للفظ "الدولة"؛ إذ الدولة تعبر عن مصلحة "الجماعة". وبلا دولة يبقى الناس أفراداً متناحرين، وهذا ما أشار إليه ابن المبارك بقوله: "وكان أضعفنا نهباً لأقوانا."

(١٤) البخاري، محمد بن إسماعيل. **صحيح البخاري متن فتح الباري**، ترقيم محمد فؤاد عبدالباقي، القاهرة: المطبعة السلفية برقم ٧٠٥٣.

(١٥) السيد، رضوان. **الأمة والجماعة والسلطة**، بيروت: جمعية المقاصد الخيرية، ١٩٨٥، ص٢٦٩.

(١٦) أبيات المبارك رواها ابن عبد البر القرطبي، **بهجة المجالس وأنس المجالس وشحن الذاهن والهاجس**، تحقيق: محمد مرسي الخولي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨١، ص٤٤٨.

فالشخصية الاعتبارية للجماعة تتحقق اكتمالاً في ظل الدولة. ثم إنّ السلطة العليا للدولة موجودة لغايات، أجلّها دفعُ التناهب، وردّ الظلامات. وبناء على ذلك، لا يقبل بحال من الأحوال أن يتحول القائمون على أمر السلطة إلى ظَلَمَة، يمارسون دور (القوي) الذي ينهب الضعيف، فهذا نقيض ما أقيمت لأجله السلطة من هدف جليل.(١٧)

والترادف بين مصطلح "الجماعة"، ومصطلح "الأمير" في الحديث النبوي، يدل على وظيفة النظام السياسي في حفظِ أسبابِ وجودِ الجماعة، وبمادة العمران الممثلة في التنمية الاقتصادية، وفي حفظ أخلاق المجتمع؛ دعامة للتآنس.

وللترادف في مصطلحي الجماعة والأمير في الحديث النبوي، دلالة عميقةٌ في بيان وظيفة النظام السياسي في حفظ أسباب وجود الجماعة، بحفظ مقوميْ وجودها ومادتها، والمقصود بهما: التساكن والتآنس؛ فمادة العمران البشريّ عند ابن خلدون، هي: "التساكن والتنازل في مصر أو حِلَّة،(١٨) للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات؛ لما في طباعهم من التعاون على المعاش."(١٩)

وغايةُ التساكنُ ومقصودُه، تحقيقُ مصالحَ لا تتم إلا بالاجتماع الإنساني؛ كحاجة الخباز للمزارع والطحان، وهكذا. وبقاء التساكن يقتضي وجود سلطة سياسية تدفع التخاصم وتحقق التنمية وتحرك الأسواق. أما الأنس: وهو طلب الأنس بالعشير والجار، فينظمه النظام الديني والأخلاقي؛ بتعليم الأفراد أصول ألأخلاق ومجاهدة النفس.

ومما يجدر التنبيه إليه، تغير دلالة مصطلح الجماعة، بين الأمس واليوم ؛ إذ ورد المصطلح في عدة نصوص نبوية بمعنى الدولة، مثل قوله عليه الصلاة والسلام فيما رواه

---

(١٧) الجويني، عبد الملك. **غياث الأمم في التياث الظلم:الغياثي**، تحقيق: عبد العظيم السديب، الدوحة: نشر عبدالله الأنصاري ص١٠٦، ف: ١٥٢.

(١٨) "تُطْلَقُ الْحِلَّةُ عَلَى الْبُيُوتِ مَجَازًا تَسْمِيَةٌ لِلْمَحَلِّ بِاسْمِ الْحَالِّ وَهِيَ مِائَةُ بَيْتٍ فَمَا فَوْقَهَا وَالْجَمْعُ حِلَالٌ بِالْكَسْرِ وَحِلَلٌ أَيْضًا مِثْلُ: سِدْرَة وَسِدَر." انظر:

- الفيومي، أحمد بن محمد. **المصباح المنير**، بيروت: المكتبة العلمية، ج١، ص١٤٨.

(١٩) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص ٦٧.

مسلم: "مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، فَمِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ."(٢٠) وهو يستعمل اليوم بمعنى الجماعات الدينية، مثل جماعة الإخوان المسلمين، أو جماعة الصوفية، أو السلفية، أو حزب التحرير. فهذه الجماعات الإسلامية، تتصدى لبعض ما كانت تقوم به الدولة من دور دعوي، وهو جهدٌ طيب، إلا أنه لا يجوز أن تتوهم هذه الجماعات، أنّ من لم يكن معها، فإن الوعيد الوارد في حق من خرج عن الجماعة سيتناوله؛ فقد تبيّن أن المقصود من الجماعة، في مثل هذه النصوص النبوية، هو الدولة والسلطة المنظمة، وليس جماعة دعوية بعينها.(٢١) فهذه الجماعات، هي منظمات مجتمع مدني، تقوم العضوية فيها على أساس الإرادة الاختيارية الحرة. أما الانتماء للدولة، فهو ليس خياراً، بل هو واجبٌ والتزام.

وإذا تحولت السلطة السياسة عن وظيفتها، فبدأت بإعاقة أسباب التنمية من خلال فرض الضرائب الباهظة، فهذا مؤذن بخراب العمران لخراب مادته، كما يختل حال الدولة والسلطان باختلال الاقتصاد؛ إذ الدولة صورة للعمران، تفسد بفساد مادتها.

وقد ضرب ابن خلدون لذالك حكاية أخذها من المسعودي؛ إذ روى الموبذان، وهو أحد مستشاري الملك بهرام، قصةً خلاصتها: "أن بوماً ذكراً يروم نكاح بوم أنثى، وأنها شرطت عليه عشرين قريةً من الخراب في أيام بهرام، فقبل شرطها، وقال لها: إن دامت أيام الملك أقطعتك ألف قرية، وهذا أسهل مرام. فتنبه الملك من غفلته، وخلا بالموبذان، وسأله عن مراده، فقال له: أيها المَلك، إنَّ المَلِك لا يتمُّ عزُّه إلا بالشريعة، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل. والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قيماً، وهو المَلك وأنت أيها الملك عمدت إلى الضياع فانتزعتها من أربابها وعمّارها، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال، وأقطعتها الحاشية

(٢٠) مسلم، الإمام مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح**، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، كتاب الإمارة، برقم (١٨٤٩).

(٢١) الكيلاني، عبد الله. **القيود الواردة على سلطة الدولة**، عمّان: دار وائل، ٢٠٠٨، ص٦٠.

والخدم وأهل البطالة، فتركوا العمارة، والنظر في العواقب وما يصلح الضياع، فقلّت العمارة، وخربت الضياع."(٢٢)

ويقول ابن خلدون: "واعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشريّ."(٢٣)

وتعمل الأنظمة الفاسدة على تفريق المجتمع إلى شيَع، كما حدث في عهد فرعون، الذي جعل أهلها شيعاً، فيما حكاه القرآن: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ.﴾ (القصص:٤) فنظام فرعون الذي مزَّق المجتمع لا تتحقق فيه غاية الاجتماع الإنساني من التساكن والتآنس، وهذا آية فقدانه لمسوغ وجوده. وكذا الحال في عهد طغاة قريش والطائف، الذين كانوا، كما وصفهم القرآن، يمشون بالنميمة في المجتمع، ويدمرون أساس التآنس الذي هو مادة العمران، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ كُلَّ حَلَّافٍ مَّهِينٍ، هَمَّازٍ مَّشَّاء بِنَمِيمٍ، مَنَّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ، عُتُلٍّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٍ، أَن كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ.﴾ (القلم:١٠-١٤) فالآيات الكريمة تنزع عمَّن نزلتْ فيه وأمثاله الطاعةَ؛ لأنه بسلوكه يدمِّر أسباب بقاء الجماعة، على الرغم من أنه يمتلك من أسباب القوة المادية، الممثلة في المال والبنين ما يؤهله لامتلاك عصبية وقوة، إلا أنها عصبية فاسدة؛ لأنها لا تؤدي غايتها من التساكن، والتآنس.

ومن هنا، فإن وظيفة الدولة، التي هي صورة العمران، بحسب تعبير ابن خلدون، أن تحفظ أسباب وجود الجماعة، بحفظ مادته الممثلة في التنمية الاقتصادية "وهو غاية التساكن لاقتضاء الحاجات" وحفظ أخلاق المجتمع ودينه، الذي به التآنس.

وقد لفت القرآن الكريم أذهان الأمة إلى قصة سبأ، فقال تعالى ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ وَأَيَّاماً

(٢٢) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٠٩.

(٢٣) المرجع السابق، ص٥١٠.

آمنِينَ، فَقَالُوا رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا وَظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَجَعَلْنَاهُمْ أَحَادِيثَ وَمَزَّقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ.﴾ (سبأ:١٨-١٩)

وتمثل مدينة سبأ نموذجا مثالياً لمدينة توافرت فيها مادة العمران من التساكن والتآنس، وامتد إلى القرى المجاورة، فكانوا يسيرون فيها ليالي وأياماً آمنين. غير أن الفئة المستكبرة سعت إلى تمزيق هذا التآنس، وهم من فساد تكوينهم وفكرهم، يدعون الله أن يباعد بين أسفارهم، قال ابن عاشور: "والأظهر عندي أن يكون هذا القول قالوه جواباً عن مواعظ أنبيائهم والصالحين منهم حين ينهونهم عن الشرك، فهم يعظونهم بأن الله أنعم عليهم بتلك الرفاهية وهم يجيبون بهذا القول."[٢٤]

ومن يطلع على أقوال المفسرين في الآية، يرى أن المستكبرين من قوم سبأ، ربما قالوا هذه بلسان الحال لا بلسان المقال، فالدعوة إلى المباعدة هي نتاج بَطَرِهم واستكبارهم هذا. وهذه المباعدة، قد تكون مادية تعبيراً عن تباعد المسافات، وقد تكون بوضع الجدران العازلة؛ لتمزيق أواصر المجتمع، وقد تكون ببث أسباب الفرقة وإشاعة أسباب التباغض عبر النميمة والهمز واللمز.

ومن هنا كان لا بد من دراسة السُّنن الاجتماعية وتحديد الأنظمة التي تحفظ وجود المجتمع، ومن أجلّها النظامُ الديني.

ثالثاً: وظيفة النظام الديني في الدولة في فكرِ ابنِ خلدون:

إن النهوض بالدولة، وصولاً بالكمال إلى غايته البشريّة، لا بد له من ترقية الأسباب والقوانين الاجتماعية الموصلة إلى الكمال. ومن هذه القوانين، أن تكون الدولة مستندةً إلى أساس من الدين، فإذا غاب الدين فإن مآل الدول إلى انهيار.

لم يكن ابنُ خلدون ينطلقُ في فهمه لوظيفة النظام الديني في حماية المجتمع وتطوره، من تحيزٍ لدينه الإسلام؛ وإنما من فهمه لأثر المدنية في الرفاه؛ ومن إدراكه لأثر الدين في

(٢٤) ابن عاشور، محمد الطاهر. **تفسير التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية، ١٩٨٤، ج٢٢، ص١٦٧.

مقاومة أسباب الترهل الحضاري، ولوظيفة القيم الدينية في توحيد الأمة نحو هدف مشترك، ومحاربة أسباب التنافس السلبي.

وقد كشف ابنُ خلدون عن أهمية النظام الديني للعرب خاصة؛ استناداً إلى ملاحظته للتكوين النفسي عند العرب، المؤدي للتنافس، ويتجلى ذلك من خلال ثلاث مسائل: مسألة وظيفة النظام الديني في تهذيب التنافس المتأصل في نفسيّة العرب خصوصاً، فضلاً عن أن الدول العظمى لا تقوم إلا على أساس من الدين؛ ومسألة وظيفة النظامِ الديني في المجتمع في وضع معيارٍ للحاكمية الصحيحة، تحترم حقوق الإنسان وتُهذب الحلَّ الأمني؛ ومسألة وظيفة النظام الديني في إطالة حياة الدول، لمعالجة ما تستدعيه طبيعة الملك من تَرَف.

المسألة الأولى: وظيفة النظام الديني في تهذيب التنافس:

انتهى ابنُ خَلدون -بناءً على ملاحظته للتكوين النفسي عند العرب- إلى أن العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغةٍ دينية: من نبوة، أو ولاية، أو أثرٍ عظيم من الدين على الجملة؛ قيادة دينية مثلاً. وبيَّن أن السبب في ذلك يعود لأمرين:

الأمر الأول: عدمُ الرغبةِ في الانقياد؛ فهم أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض؛ للغلظة والأَنَفة. وهذه الخاصيّة، تنطبق على جميع الأمم البدائية، وليست منحصرة في العِرق العربي.

والأمر الثاني:الرغبة في الزعامة والرياسة الشخصية؛ فقلما تجتمعُ أهواؤهم على هدف. وهنا يأتي دور الدين في العلاج النفسي؛ إذ يشعر العربي حين (يتدين) أنه يلتزم بالأمر؛ استجابة لقناعاته الذاتية، وليس انقياداً لأوامر خارجية "فإذا كان الدينُ بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم، وذهب خُلُق الكِبْرِ، والمنافسةِ منهم، فسهلُ انقيادهم واجتماعهم، وذلك بما يشملهم من الدين الُمذْهِبِ للْغلظةِ والأَنفة، الوازعِ عن التحاسدِ والتنافسِ. فإذا كان فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على القيام بأمر الله، ويذهب عنهم مذمومات الأخلاق، ويأخذهم بمحمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار

الحق، تمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلُّبُ والملك. وهم مع ذلك أسرعُ الناس قبولاً للحق والهدى، لسلامة طباعهم من عوج الملَكات، وبراءتها من ذميم الأخلاق."(٢٥)

ويؤكد نظرةَ ابنِ خلدون هذه، موقفُ خالد بن الوليد رضي الله عنه، حين جاءه كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه بعزله عن قيادة الجيوش؛ إذ يروي الطبري في تاريخه:

"وقد كان عمرُ عزلَ خالدَ بنَ الوليد واستعمل أبا عبيدةَ على جميع الناس، فالتقى المسلمون والرومُ فيما حول دمشق، فاقتتلوا قتالاً شديداً، ثم هزم اللهُ الرومَ وأصاب منهم المسلمون.... وقد قدم الكتاب على أبي عبيدة بإمارته وعزْلِ خالد، فاستحى أبو عبيدة أن يُقرِئ خالداً الكتاب حتى فُتِحت دمشقُ، وجرى الصلحُ على يدي خالدٍ، وكُتب الكتابُ باسمه؛ وأظهر أبو عبيدة إمارته، وعزْلَ خالدٍ."(٢٦)

ولنتأمل لِمَ لمْ يُفكر خالد بن الوليد بالتمرد والانفصالِ عن الدولة، وهو يتمتع بشعبية عالية؟! لا ريبَ أن عزلَ شخصيةٍ بوزن خالد بن الوليد، له أثرُه الاجتماعي، فمما يروى "أن عمر بن الخطاب لما عزل خالد بن الوليد، سيف الله، قام بالمدينة، وقيل بالخابية، فاعتذر إلى الناس، فقال: إني لم أعزله عن سخطة. فقال رجل من بني عمه: لقد عزلت أميراً أمَّره رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، ولقد غمدت سيفاً سلَّه الله، ولقد نقضت لواءً عقده رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، فلا عذَرك الله ولا الناس، فقال له عمر: اقعد، فإنك غلام مُغضب في ابن عمك."(٢٧)

إن هذه النصوص، تنقل لنا غضبَ مجموعة من الناس من عزل خالد، ولكن القيمِ الدينية كان لها دورها الواضح في تهذيب الأخلاق؛ بحيث حصل لهذه الأمة الملك والغلبة حين حماهم الدين عن التنازع، فالفشل، كما قال تعالى: ﴿وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَلاَ تَنَازَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُواْ إِنَّ اللّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ.﴾ (الأنفال:٤٦)

---

(٢٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٦٦.
(٢٦) الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**، بيروت: دارالكتب العلمية، ج٢، ص٣٦٥.
(٢٧) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**، بيروت: مكتبة المعارف، ج٧، ص١١٥.

وإذا كانت هذه هي وظيفةَ النظام الديني لإخراج العربِ من حالة البداوة والتنافس، فإنَّ النظامَ الديني له وظيفة مهمة في كل مجتمعٍ وكل عمران بشري على اختلاف الأعراق، وصولاً بالكمال العمراني إلى منتهاه؛ ذلك أنه يزيد العصبية قوة، وتماسكاً. وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "إن الدول العامةَ الاستيلاء، العظيمةَ الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق؛ وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية، واتفاقُ الأهواء على المطالبة. وجمعُ القلوب وتأليفها، إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه: ﴿هُوَ الَّذِيَ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ، وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَـكِنَّ اللّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.﴾ (الأنفال:٦٢-٦٣) وترى في هذا النص دورَ الدين في تحقيق التماسك لأفراد المجتمع، بل وفي جمع أفراد القبائل المتنوعة الأعراق، بحيث تزداد قوةُ الدولة، فضلاً عن دور الدين في تهذيب الأهواء الداعية للتنافس "فالقلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا، حصل التنافس وفشا الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل، وأقبلت على الله، اتحدت وجهتها، فذهب التنافس، وقل الخلاف، وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة."[٢٨]

إن نظرة ابن خلدون هذه، تتلخص في أنَّ كل مجتمعٍ إنساني يحمل في داخله عواملَ ضعف، كالتحاسد والتباغض المؤدي للتدابر، والمعيق عن التعاون، مثلما يحمل في داخله عواملَ قوة، كالتناصر والتساند؛ نصرةً للقريب وحفظاً "لرحمِ المجتمع" كلّه، بحسب تعبير د. أبو سليمان.[٢٩] ومصطلح الرحم أقرب للمفهوم الإسلامي من العصبية، فإذا هذّب الدينُ المجتمعَ، وَصَفَت أخلاقهم، توافر لهذا المجتمع من عوامل القوة ما يمكنه من تحقيق التنمية والرخاء. ولعل هذا يدخل في معنى قوله تعالى ﴿وَيَا قَوْمِ اسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاء عَلَيْكُم مِّدْرَاراً وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَى قُوَّتِكُمْ وَلاَ تَتَوَلَّوْاْ مُجْرِمِينَ.﴾ (هود:٥٢) فتَرْكُ الحسد من لوازم الاستغفار؛ إذ الحسد أصل

(٢٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٧٧.

(٢٩) أبو سليمان، عبد الحميد. **العنف وإدارة الصراع في الفكر الإسلامي بين المبدأ والخيار**، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار السلام: ٢٠٠٤، ص٧ وما بعدها.

الشرور كلها، فهو سبب أول ذنب عُصي اللهُ تعالى به في السماء، وسبب أول جريمة قتْل ارتكبها ابن آدم على الأرض، ومن هنا كان تهذيب الأخلاق من وظيفة النظام الديني في المجتمع.

إنّ تحول النظام الديني عن وظيفته التي يحفظ بها أسباب التآنس، من أخطر ما يدمر المجتمعات. وهو الداء الذي أصاب أهل الكتاب قبلنا: ﴿تَرَى كَثِيراً مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَن سَخِطَ اللّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ.﴾ (المائدة:٨٠) وكان أخطر الأدواء أن القيادات الثقافية نفسها، تأصل فيها داء التحاسد والتنافس ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ لَعنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَن مَّوَاضِعِهِ وَنَسُواْ حَظّاً مِّمَّا ذُكِّرُواْ بِهِ.﴾ (المائدة:١٣) فالآية تكشف عن اختلال فكري تمثل في نقض الميثاق، مما أدّى إلى قسوة القلب، فانهار الأساس الأخلاقي للمجتمع، وانتهى الحال إلى ما وصف الله تعالى به حال النخب الدينية: ﴿إِنَّ كَثِيراً مِّنَ الأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلاَ يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللّهِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.﴾ (التوبة:٣٤) وكان فسادُ الذمم الذي أصاب النخب الثقافية مستوجباً لحلولِ سنن الله تعالى فيهم، بزوال وجودهم الحضاري: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً.﴾ (الأحزاب:٦٢)

إن حديث القرآن الكريم عن الأمراض التي أصابت أهل الكتاب من قبلنا، هو دعوة للاعتبار والوقاية، فما أصابهم يمكن أن يصيبنا، فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء.

و لم يكن ابن خلدون يفسر وظيفة النظام الديني في إزالة أسباب الخلاف في المجتمع فحسب، بل كان يعمل على تخفيف أسباب الصراع؛ بتحليله العلمي لأسباب الفتن التي عرفها المسلمون، وأحدثت صدعاً زلزالياً في الأمة المسلمة، كمقتل الحسين بن علي في كربلاء. فهو يرى أن الحسين ثائر، وليس خارجاً على نظام شرعي، وهو في هذا مأجور. والذين لم يناصروه اجتهدوا، وهم في هذا مأجورون أيضاً. وابن خلدون

لا يجيز قتل الحسين، بل يرى ذلك من علامة فسق يزيد، وأن أمره هنا غير مشروع، ولكن هذا الخطأ لا يجيز انقسام الأمة إلى من وقف معه ومن لم يقف؛ لأن الأمر كان محل اجتهاد، وفي هذا يقول ابن خلدون:

"وأما الحسين، فإنه لما ظهر فسقُ يزيدٍ عند الكافة من أهل عصره، بعثت شيعة أهل البيت بالكوفة للحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره. فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعينٌ من أجل فسقه، لا سيما مَن له القدرة على ذلك، وظنَّها من نفسه، بأهليته وشوكته. فأما الأهليّة فكانت كما ظنَّ وزيادة. وأما الشوكة فغلط، يرحمه الله، فيها؛ لأنَّ عصبية مضر كانت في قريش، وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرفُ ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه، وإنما نُسي ذلك أولَ الإسلام، ثم العصبية عادت كما كانت ولمن كانت، وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل."[(٣٠)]

"فقد تبين لك غلط الحسين، إلا أنه في أمر دنيوي لا يضرُّه الغلط فيه. وأما الحكم الشرعي فلم يغلط فيه لأنَّه منوط بظنِّه، وكان ظنُّه القدرة على ذلك. ولقد عذله ابن العباس، وابن الزبير، وابن عمر، وابن الحنفية أخوه، وغيره، في مسيره إلى الكوفة، وعلموا غلطه في ذلك ولم يرجع عمّا هو بسبيله لما أراده الله. وأما غير الحسين من الصحابة الذين كانوا بالحجاز ومع يزيد بالشام والعراق، ومن التابعين لهم، فرأوا أن الخروج على يزيد وإن كان فاسقاً لا يجوز؛ لما ينشأ عنه من الهرج والدماء، فأقصروا عن ذلك ولم يتابعوا الحسين، ولا أنكروا عليه، ولا أثموه، لأنه مجتهد وهو أسوة المجتهدين. ولا يذهب بك الغلط أن تقول بتأثيم هؤلاء بمخالفة الحسين، وقعودهم عن نصره، فإنهم أكثر الصحابة، وكانوا مع يزيد، ولم يروا الخروج عليه، وكان الحسين يستشهد بهم وهو يقاتل بكربلاء على فضله وحقه، ويقول: "سلوا جابر بن عبد الله وأبا سعيد الخدري وأنس بن مالك، وسهل بن سعيد، وزيد بن أرقم وأمثالهم. ولم ينكر عليهم قعودَهم عن نصره ولا تعرض لذلك، لعلمه أنَّه عن اجتهاد منهم، كما كان فعلُه عن اجتهاد منه. وكذلك لا يذهب بك الغلط أن تقول بتصويب قتله، لمّا

(٣٠) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٨٢.

كان عن اجتهاد، وإن كان هو على اجتهاد فلا يجوز قتال الحسين مع يزيد ولا ليزيد، بل هي من فعلاته المؤكدة لفسقه، والحسين فيها شهيد مثاب، وهو على حق واجتهاد، والصحابة الذين كانوا مع يزيد على حق أيضاً واجتهاد."

"وقد غلط القاضي أبو بكر بن العربي المالكي في هذا، فقال في كتابه الذي سماه بـ: العواصم والقواصم ما معناه أن الحسين قتل بشرع جدّه، وهو غلط حملته عليه الغفلة عن اشتراط الإمام العادل، ومن أعدل من الحسين في زمانه في إمامته وعدالته في قتال أهل الأهواء."(٣١)

إن معالجة ابن خلدون هذه انحياز إلى الأمة كلها، بحيث تبقى الفتن التاريخية للاعتبار، لا للفرقة أو الطائفة. وابن خلدون ينطلق في تفسيره من الرؤية القرآنية الكلية، التي ترفض أن تجعل أخطاء الماضي حملاً ثقيلاً في مواجهة المستقبل. فالقرآنَ الكريم، الذي خصص ربع آياته للحديث عن التاريخ، حررّنا بآية واحدة من عبء الماضي فقال ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلاَ تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ.﴾ (البقرة:١٣٤) وهذا يستلزم براءة الأجيال الآتية من أخطاء الأجيال السالفة. ثم عاد القرآن الكريم وصرّح بما فُهم لزوماً، فقال: "وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ." حتى لا يبقى مجالٌ للشك بأن المطلوب أن نواجه المستقبل محررين من أخطاء الماضي، وأن أخطاء الماضي هي دروس للاعتبار، والاتعاظ، لا للتلاوم، والانقسام.

المسألة الثانية: وظيفة النظامِ الديني في المجتمع في وضع معيارٍ للحاكمية:

فالحاكمية الصحيحة هي التي تحترمُ حقوق الإنسان، وتُهذب الحلَّ الأمني، وتمنع شدةَ البطش؛ حتى تأنسَ الرعيةُ للحكمِ وتتشربَ محبتَه، ويستقيمَ الأمرُ من كل جانب. والدارس للواقع السياسي للدول، يلحظ أنّ ثمّة علاقة يمكن وصفها بالعلاقة الجدلية بين الأمن والحريات؛ فكلما شعرت الدول بالخطر على أمنها، تفرضُ قيوداً عديدة على الحريات العامة، من مثل قانون الأدلة السرية"Secret Evidence"، وذلك في دول كانت ترفع تمثال الحرية. وكان الأمل في تحقيق حياة الحرية سبباً في قدوم أفراد من شعوب شتى، ساعدوا في نهضتها، وبناء حضارتها. لكن عندما تعرّض أمنُها للخطر،

(٣١) المرجع السابق، ص٣٨٤. وفي النسخة المطبوعة "قتال أهل الآراء" والصواب ما ذكرتُ لتستقيمَ العبارة؛ لأن اختلاف الآراء فحسب ليس معيباً، إنما المعيب اتباع الهوى.

أقرّت قوانين الاعتقال من غير عرض أسباب الاعتقال على القضاء؛ استجابة لـــدافع غريزي بحفظ الأمن.

وهذا التوجه الغريزي عند المجتمعات يؤذن بانهيار المجتمع، ويؤول أمره إلى نقيض قصده، وهذا آية بطلانه وفساده؛ فقد انتهى ابنُ خلدون من دراسته لأثر التشدد الأمني للمجتمع، إلى أن أمنَ المجتمع يتحقق من خلال حفظ الحريات، لا من خلال التضييق عليها، وأن مآل التشدد الأمني انهيار الدولة نفسها.

إن فهم ابن خلدون للقوانين الاجتماعية والسُّنن الكونية في آثار الاستبداد علـــى المجتمع، يتوافق مع ما قررته النصوص الشرعية، بما يؤذن بسلامة المنـــهجين: العقلـــي والشرعي. وقد ساعد المنهج العلمي الذي انتهجه ابن خلدون، في توســـيع إدراكـــه لدلالة الحديث النبوي؛ فقد فهم الرفق بالرعية من قوله صلّى الله عليه وسلّم: "سيروا على سير أضعفكم." وقد روى ابن خلدون الحديث بتـــصرف في اللفـــظ، وأصـــل الحديث: "أقدر القوم بأضعفهم، فإن فيهم الكبير والسقيم والبعيد وذا الحاجة."[٣٢]

ونلاحظ في منهج ابن خلدون، أنّ فهم السُّنن الكونية، ساعده على فهم الـــسُّنن النبوية على نحو أعمق. وقد توصل من خلال تحليله وملاحظته إلى قاعدة اجتماعيـــة نطق بها الرسول صلّى الله عليه وسلّم: "إذا ابتغى الأمير الريبة في الناس أفسدهم."[٣٣] ويعطي ذلك مؤشراً على سلامة المنهج من الناحية الشرعية، وأن ما فُهـــم بالتحليـــل العلمي للسنن الكونية، والظواهر الاجتماعية، متوافق مع التتبع العلمي لسنة الرســـول صلّى الله عليه وسلّم.

---

(٣٢) العجلوني، إسماعيل بن محمد. **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة النـــاس**، دمشق: مكتبة الغزالي للطباعة والنشر، برقم ١٥١٨. كما قال العجلوني عن لفظ ابن خلدون: "لم أره بهـــذا اللفظ وفي معناه ما أخرجه الشافعي والترمذي وحسنه وابن ماجه والحاكم وابن خزيمة وصححاه عن عثمان ابن أبي العاص بلفظ: أقدر القوم بأضعفهم فإن فيهم الكبير والسقيم والبعيد وذا الحاجـــة، وعنـــد أبي داود والنسائي بأسانيد صحيحة عنه قلت: يا رسول الله اجعلني إمام قومي، قال: أنت إمامهم، واقتد بأضـــعفهم، واتخذ مُؤَذناً لا يأخذ على أذانه أجرا."

(٣٣) أبو داود، سليمان بن الأشعث. **سنن أبي داود**، أعدّ فهارسه: بدر الـــدين جـــتين، ط٢، اســـتانبول: دار سحنون، ١٩٩٢، كتاب الأدب، باب في النهي عن التجسس، الحديث ٤٨٨٩.

وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "الملك إذا كان قاهراً، باطشاً بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك، فتفسد الدولة ويخرب السياج، وإن دام أمره عليهم وقهره، فسدت العصبية لما قلناه أولاً، وفسد السياج من أصله بالعجز عن الحماية. وإذا كان رفيقاً بهم متجاوزاً عن سيئاتهم استناموا إليه، ولاذوا به، وأشربوا محبته، واستماتوا دونه في محاربة أعدائه، فاستقام الأمر من كل جانب. وأكثر ما يوجد الرفق في الغفل والمتغفل، وأقل ما يكون في اليقظ أنه يكلف الرعية فوق طاقتهم؛ لنفوذ نظره فيما وراء مداركهم، واطلاعه على عواقب الأمور في مباديها بألمعيته فيهلكون."(٣٤)

المسألة الثالثة: وظيفة النظام الديني في إطالة حياة الدول:

يوضح ابن خلدون أن طبيعة الملك تستدعي الترف، وليس غير النظام الديني سبيلاً لمعالجة ذلك، والإسهام في إطالة حياة الدولة. ذلك أن استقرار الملك، بحيث لا يطمع أحد في انتزاع أمره، يؤول أمره إلى أن يقتنع المحكومون أن قدرتهم على المنافسة السياسية مستبعدة، فلم تسم آمالهم إلى شيء من منازع الملك ولا أسبابه، وإنما همهم النعيم والكسب وخصب العيش والسكون في ظل الدولة إلى الدعة والراحة، والأخذ بمذاهب الملك في المباني والملابس، والاستكثار من ذلك، والتأنق فيه بمقدار ما حصل من الرياش والترف، وما يدعو إليه من توابع ذلك. وهذا الرفاه يحمل في داخله نقيضه؛ "إذ تذهب خشونة البداوة، وتضعف العصبية والبسالة، ويتنعمون فيما آتاهم الله من البسطة. وتنشأ بنوهم وأعقابهم في مثل ذلك من الترفع عن خدمة أنفسهم وولاية حاجاتهم، ويستنكفون عن سائر الأمور الضرورية في العصبية، حتى يصير ذلك خُلقاً لهم وسجية، فتنقص عصبيتهم وبسالتهم في الأجيال بعدهم إلى أن تنقرض العصبية، فيأذنون بالانقراض. وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء، فضلاً عن الملك... والله يؤتي ملكه من يشاء."(٣٥)

(٣٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٣٥.

(٣٥) المرجع السابق، ص٢٤٧.

ونبّه إلى أهمية الشرط الحضاري والأخلاقي في بقاء العمران في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَرَوْاْ كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ مَّكَّنَّاهُمْ فِي الأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّن لَّكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاء عَلَيْهِم مِّدْرَاراً وَجَعَلْنَا الأَنْهَارَ تَجْرِي مِن تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِن بَعْدِهِمْ قَرْناً آخَرِينَ.﴾ (الأنعام:٦)

فتأمل كيف توفرت لتلك المجتمعات الإنسانية السابقة، أسبابُ القوة المادية، والوفرة الاقتصادية، وعند غياب الشرط الأخلاقي كان الهلاك. ومن مظاهر غياب الشرط الأخلاقي، تعطيل الأشياء عن وظيفتها، حتى غدا البناءُ للعبث لا للسكن (أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ)، ثم انسحب الخلل على علاقات أفراد المجتمع بعضهم ببعض وبجيرانهم، فكان البطش المدمر (وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ)، فأهلك الإنسانُ نفسه حين ابتعد عن فقهه لآيات الله الكونية، وآيات الله المتلُوَّة.

إنَّ دراسة ابن خلدون، تنطلق من فكرة "النسق الاجتماعي أو المدرسة الوظيفية"، التي تفترض: أن الله تعالى وضع في المجتمع قوانين تحفظ وجوده، فإذا حدث اختلال في جزء فإنه سينعكس على الكل، ومن ثمّ فإن المجتمع السليم هو الذي يقوم بمعالجة الخلل. وينظر الوظيفيون، الذين يتبنون المدرسة الوظيفية، إلى المجتمع على أنه شبكة من النظم، مثل الزواج والدين، يرتبط بعضها ببعض، ويعتمد بعضها على بعض. وطبقاً لهذه النظرية، فإن تغيراً في واحد من النظم يتسبب في تغير النظم الأخرى. وتشكل النظرية موقفاً مغايرا لنظرية الصراع عند (ماركس)، و(جرامشي)، ومن قبله (هيراقليطس).

كما أن المجتمع ينظّم نفسه بنفسه؛ لأنه بناء متكامل. لكن هذا التنظيم، يحتاج إلى إرادة إنسانية، ودور إنساني للعودة إلى الكمال، وتجد هذا واضحاً في قوله تعالى: "لَوْلاَ يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالأَحْبَارُ،" وقوله سبحانه: "وَلَوْلاَ دَفْعُ اللّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ."

ومن هنا نلاحظ أن الحوار الفكري قد يسمى صراعاً أو عصفاً فكرياً، وفقاً لمدرسة الصراع. أما في الفكر الإسلامي، فهو شورى. وأصل الشورى في معناه

اللغوي، هو استخراج العسل من الخلية مصفىً مبرَّأ.[٣٦] وترى في دلالة الكلمة أنها تتضمن نظرية واضحة في أن الكمال موجود، ونريد أن نصل إليه.

رابعاً: منهج ابن خلدون في فهم النص الشرعي المتعلق بالموضوع الاجتماعي:

إن المسائل التي أبرز فيها ابن خلدون دور النظام الديني في حفظ النظام الاجتماعي، انطلق في معالجتها من منطق علمي تحليلي، استند فيه إلى أهمية العصبية، بوصفها عنصراً داعماً للملك، وإلى أهمية الدعوة الدينية لتزيد من قوة الدولة، ومحاربة أسباب الرفاه، وتهذيب الإدارة بالبعد عن شدة العقوبة، وعبَّر عن هذه القوانين الاجتماعية (بالأمر الوجودي). وبناءً على ما استقر عنده من حقائق وجودية، فإنه فهِمَ النصوص الشرعية الواردة في أمر العمران الإنساني، وتنظيم شؤون الدولة.

وقريب من هذا، مفهوم دلالة الاقتضاء التي تصوِّب دلالة اللفظ، حين لا يصح واقعاً أو عقلاً أو شرعاً. وإن كانت الأمثلة التي ذكرها الأصوليون من البساطة بمكان، إلا أن أصل الفكرة يتسع؛ ليكون أساسا تُبنى عليه نظرية تكامل الأمر الشرعي، والأمر الوجودي.

وتتجلّى تطبيقات منهج ابن خلدون في فهم النص الديني، من خلال القواعد الاجتماعية، في عدد من المسائل منها:

١. العصبية هي الاستطاعة على تغيير المنكر:

فقد توصل ابن خلدون إلى قاعدة اجتماعية هي: أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم، وسوغ ذلك بقوله: "وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تُحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح كما مرّ: (ما بعث الله نبياً إلا في منعة من

(٣٦) ابن منظور **لسان العرب** مادة شور. وانظر:
- مخلوف، محمد حسنين. **صفوة البيان لمعاني القرآن**، دمشق: دار النمير، ص١٠١.

قومه.)[٣٧] وإذا كان هذا في الأنبياء، وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية."[٣٨]

وبناء عليه، فهو يرى أن الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، ولو كثر أتباعهم، يخطئون حين يتصدون للقيام في وجه انحرافات السلطة، ما داموا لا يملكون العصبية، التي تجعلهم داخلين في مفهوم عموم التكليف بتغيير المنكر، وفي هذا المعنى يقول: "إن الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهاء، وكثيراً من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين، يذهبون إلى القيام على أهل الجور من الأمراء، داعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف؛ رجاء في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والدهماء، ويُعرضون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل، مأزورين غير مأجورين؛ لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم، وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه، قال:(من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه.)[٣٩] وأحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزحزحها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر كما قدمناه."[٤٠]

تلاحظ أن ابن خلدون يفهم دلالة (الاستطاعة) الواردة في حديث درجات تغيير المنكر، من خلال تحليله العلمي لمكونات المجتمع، وأدوات التغيير الفاعلة فيه، فمناط الاستطاعة لا يتحقق بكثرة الأتباع والأشياع، ما لم يكن وراء الأتباع تنظيمٌ قوي، ورابطة تدفعهم للتناصر، وهو الذي عبَّر عنه بالعصبية.

وإذا كان مفهوم العصبية قابلا للتطور، كما قرر ابن خلدون نفسه، من خلال ما وصفه بالعصبية المصطنعة، وهي عصبية لا تقوم على النسب وإنما على الولاء، فمن الممكن اعتبار الحزب السياسي شكلاً من أشكال العصبية.

(٣٧) ابن حنبل، الإمام أحمد. **مسند الإمام أحمد**، بيروت: مؤسسة الرسالة:١٩٩٧، برقم (١٠٩٠٣) وفيه فَمَا بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيًّا بَعْدَهُ -أي لوط- إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ. وقال شعيب الأرناؤوط في تخريجه: حديث صحيح.

(٣٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

(٣٩) مسلم. **الصحيح**، باب كون النهي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم ٧٠، مرجع سابق.

(٤٠) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٨٠.

إن نظر ابن خلدون لمناط تغيير المنكر باليد، وربطه بمن امتلك العصبية، واستنكاره لقيام العلماء ذوي الأتباع من الفقهاء بإنكار المنكر باليد ما لم يمتلكوا العصبية، يجعله يقترب من تقسيم وظائف النظم الاجتماعية في الدراسات الحديثة. فهو يفرّق بين: مؤسسات المجتمع السياسية، ومؤسسات المجتمع الدينية؛ فدور مؤسسات المجتمع السياسي، يتصدى للإصلاح السياسي، واستنكار سياسة الدولة بالقوة لحفظ "القوة العصبية في مَرعاها."(٤١) أما مؤسسات المجتمع الديني، فدورها في بناء القيم الأخلاقية، وتهذيب الضمير العام؛ لتُقبل الأمة على الله، وتتحد وجهتها، ويذهب التنافس السلبي، ويقلّ الخلاف ويحسن التعاون والتعاضد، ويتسع نطاق الكلمة لذلك، فتعظم الدولة.(٤٢)

على أن قول ابن خلدون، بحصر مناط الاستطاعة لتغيير المنكر باليد بمن يملك العصبية، وما يستلزمه من تحديد وظائف كلٍ من المؤسسات السياسية والدينية، لا يعني ابتعادَ الدولة عن الدين، أو الفصل بين الدين والسياسة؛ لأنَّ ابن خلدون يقِرُّ بأنَّ الشرائع جاءت بحمل الأمة على مقتضى النظر الشرعي في جميع أحوالهم من: عبادة ومعاملة، "حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجْرَتْهُ على منهاج الدين ليكون الكلُّ محوطاً بنظر الشارع."(٤٣)

كما يقرّ بأن الدولة التي تحكم بشرع الله تعالى، هي خير أنواع الدول؛ إذ يقول: "وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضي النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها."(٤٤) وهو يرى أن خير الأنظمة ما كان يحقق مصالح الدنيا والآخرة معا، ولا يقتصر على المصالح الدنيوية؛ "لأنه ما كان منه بمقتضى القهر، والتغلب، وإهمال القوة

---

(٤١) المرجع السابق، ص٣٣٨.
(٤٢) المرجع السابق، ص٢٧٧.
(٤٣) المرجع السابق، ص٣٣٧.
(٤٤) المرجع السابق، ص٣٣٨.

العصبية في مرعاها، فجَورٌ، وعدوان، ومذموم عنده،كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً؛ لأنه نظر بغير نور الله: ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ.﴾ (النور:٤٠) والشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم."(٤٥) ويُفهم من هذا، أن الدولة يجب أن تحكم بشرع الله تعالى، ومن شرع الله تعالى أن يتولى النظام السياسي رعاية أسباب الكسب للأمة؛ حفظاً لأسباب التساكن، وأن يحترم الحاكم حقوق الإنسان ويتجنب الحكم التنقيب عن العورات والقسوة بالعقوبات؛ حفظاً للعصبية في مرعاها، وأن يؤسس المجتمع مؤسسات تتولى إدارة الصراع بشكل سلمي، وتتولى بناء القيم الأخلاقية؛ حفظاً لأسباب التآنس، فإذا حدث انحراف في مسار السلطة السياسية، فإنَّ الأمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر حفاظا على مصالحها. إلا أن التصدي لتغيير المنكر باليد، لا يكون من العلماء الذين لا يمتلكون العصبية، ومعنى ذلك: إذا كان العلماء لا يملكون العصبية، فإن إنكارهم للمنكر يكون عن طريق بناء القيم داخل المجتمع؛ لرفض التجاوزات السياسية. ولما كانت العصبية اليوم تتحصل من خلال الانتخابات والفوز بالأغلبية، فكأن ابن خلدون يوجه إلى الوسائل السلمية في إدارة الصراع، التي تحمي الأمة من إراقة الدماء.

٢. حديث "الأئمة من قريش" وما يتضمنه من منهجية معرفية:

تعامل ابن خلدون مع حديث الأئمة من قريش من خلال فهمه لشروط السلطة العامة، والإمامة، وأنها لا بد أن تتمتع بالعصبية التي تعطي قبولاً داخل أفراد المجموعة، وقدرةً على الحكم. وبناء على هذه القاعدة الاجتماعية التي وصفها (بالأمر الوجودي)، فقد فَهِمَ النصَّ الشرعي، مستعيناً بمنهج أصولي قوامه فهمُ النص في ضوء حكمته من خلال السبر والتقسيم، وندرةُ التعارض بين الأمر الشرعي والأمر الوجودي.

(٤٥) المرجع السابق، ص٣٣٧.

وقد اشترط جمهورُ فقهاء أهل السُّنة، والشيعة، وبعض المعتزلة، النسبَ القرشي في الإمامة، بمعنى أن ينتهي نسب الإمام إلى فِهر بن مالك، وقيل النضر بن كنانة.(٤٦) ذلك أن مناهج الاستنباط عند جمهور الفقهاء، لم تُعمِل القواعد الاجتماعية في فهم نصٍ شرعي موضوعه السُّنن الاجتماعية، فليست القواعد الاجتماعية من مخصصات العموم، ولا من مقيدات المطلق، بحسب المنهج الأصولي، وإنما تعاملت المدارس الفقهية مع النص من خلال الأدوات الشرعية التي تبحث في ثبوت النص ووضوحه، وفي المخصصات المعروفة في باب البيان عند الأصوليين.

وما دام النص قد ثبت فلا بد من إعماله، وإلا كان تعطيلاً للنص من غير مسوغ شرعي.(٤٧) ومن هنا ذهب جمهور أهل السُّنة إلى اشتراط النسب القرشي في الإمام، فحديث الأئمة من قريش رواه ما يزيد على أربعين صحابياً. كما قال ابن حجر:(٤٨) ونقل غير واحد من العلماء الإجماع على هذا الشرط، كالماوردي؛ إذ يقول معدداً شروط الإمامة، ومنها: "النَّسَبُ: وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْشٍ لِوُرُودِ النَّصِّ فِيهِ وَانْعِقَادِ الْإِجْمَاعِ عَلَيْهِ."(٤٩)

على أن مما يجدر التنبيه إليه هنا، أن ما اشترطه جمهور فقهاء السُّنة من نسبٍ قرشي في الخليفة، استناداً إلى حديث "الأئمة من قريش،"(٥٠) لا يغني عن المعيار الأهم، وهو الكفاءة الأخلاقية والإدارية، وفي هذا يقول الماوردي: "ويقوم أهل الحل والعقد بتصفح أحوال أهل الإمامة فقدَّموا أكثرهم فضلا، وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته."(٥١)

(٤٦) أبو فارس، محمد. **النظام السياسي في الإسلام**، عمان: دار الفرقان، ١٩٨٦، ص١٩٣.

(٤٧) المرجع السابق، ص ١٩٣. وانظر:

- القاضي عبدالجبار الهمذاني. **المغني في أبواب التوحيد والعدل، بيروت: دار إحياء التراث العربي**، ج٢٠، ص٣٤٤.

(٤٨) ابن حجر، **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج ١٠، ص ٤٦٥ حديث رقم ٣٣٩٤.

(٤٩) الماوردي، أبو الحسن علي. **الأحكام السلطانية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٥، ص٦.

(٥٠) البخاري. **الصحيح**، مرجع سابق، برقم ٣٨٣٤.

(٥١) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص ٨.

في حين ذهب ابن خلدون، إلى أن المقصود من القرشية هو العصبيةُ والغَلَبَةُ، وليس النَّسب، مستعيناً في فهمه بالقواعد الاجتماعية، التي توصل إليها بتحليله لشروط السلطة ومكوناتها، ومستعيناً بأدوات شرعية صحيحة؛ لأن قريشاً كانت في ذلك الزمان، تتمتع بقبول يؤهلها أكثر من غيرها للزعامة، وفي هذا يقول ابن خلدون: "ولنتكلم الآن في حكمة اشتراط النَّسب ليتحقق به الصواب في هذه المذاهب، فنقول: إن الأحكام الشرعية كلَّها لا بد لها من مقاصد وحكم تشتمل عليها، وتشرع لأجلها. ونحن إذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النّسب القرشي ومقصد الشارع منه، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي صلّى الله عليه وسلّم كما هو في المشهور، وإن كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلاً، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت، فلا بد إذن من المصلحة في اشتراط النّسب، وهي المقصودة من مشروعيتها. وإذا سبرنا وقسمنا لم نجدها (أي القرشية) إلا اعتبار العصبية، التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيه... فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية، فرددناه وطردنا العلّة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية."(٥٢) وهذا نظر يؤيده التعليل الأصولي، وقواعد الاجتماع السياسي، وبهذا أخذ عدد من الفقهاء المحدثين.(٥٣)

ومما يجدر التنبيه إليه، أن بعض الباحثين المحدثين، الذين انطلقوا من فهم النص على ضوء دلالته اللغوية، ووفقاً للتقنيات الفقهية التقليدية، استشكل عليهم معنى القرشية، فقالوا: إن القرشية شرطُ ترجيح؛ لأن النّسب ثابت عن طريقين: السُّنة والإجماع، فلا بد من إعمال الأحاديث بعد ثبوت صحتها، لأن إعمال الكلام أولى من إهماله،(٥٤)

(٥٢) ابن خلدون، **المقدمة**، ص٣٤٥. بتصرف.

(٥٣) مدكور، محمد سلام. **معالم الدولة الإسلامية**، الصفاة: مكتبة الفلاح، ١٩٨٣، ص ٢٤٧. وانظر:

- السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة وتعليق: نادية السنهوري وتوفيق الشاوي. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ٢٠٠١م، ص١١٥.

(٥٤) أبو فارس: **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق، ص ١٩٦.

أي: إذا تساوى القرشي مع غيره في العلم والجدارة والكفاءة يُرجَّح القرشي، أما إذا كان غير القرشي أكفأ فهو أولى بالإمامة.

وما فهمه المحْدَثون من اعتبار القرشية شرط ترجيح، وإن كان من الناحية النظرية فيه تمسكٌ بالنص، وتقديرٌ له، إلا أنه من الناحية العملية غير قابل للتطبيق؛ لتعذر الوصول للتماثل في كل الشروط السبعة التي ذكرها علماء الأحكام السلطانية، وهي: الْعَدَالَةُ عَلَى شُرُوطِهَا الْجَامِعَة، والْعِلْمُ الْمُؤَدِّي إِلَى الاجْتِهَاد فِي النَّوَازِل وَالْأَحْكَام، وسَلَامَةُ الْحَوَاسِّ وسَلَامَةُ الْأَعْضَاء، والرَّأْيُ الْمُفْضِي إِلَى سِيَاسَة الرَّعِيَّة وَتَدْبِير الْمَصَالِح والشَّجَاعَةُ، وَالنَّجْدَةُ الْمُؤَدِّيَةُ إِلَى حِمَايَة الْبَيْضَة، وَجِهَاد الْعَدُوِّ، والنَّسَبُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مِنْ قُرَيْش." أما في منهج ابن خلدون فإنَّ النصَّ له دلالة علمية متصلة بخصائص السلطة العامة، وبالقدرة على الحكم؛ إذ إنَّ معنى (القرشية) وغايتَه قد يستمد من الانتخابات الحرة في أيامنا؛ وذلك لأنها تحقق القبول الشعبي الذي كانت تحققه (القرشية) في ذلك الزمان.[٥٥] وفي هذا دلالة واضحة على ارتباط المنهج المقاصدي بالمنهج العملي.

ولعلّ تفسير ابنِ خلدون أقرب إلى الرؤية الإسلامية الكلية؛ ذلك أن الكفاءة والجدارة غير محصورة بعرق، أو شعب، فضلاً عن أن من "بطأ به عمله لم يسرع به نسبه."[٥٦] ولهذا تجدُ القرآنَ الكريمَ يوجه بني إسرائيل -عندما سألوا نبيّهم أن يبعث لهم ملكاً- إلى مواصفات القيادة القادرة على النهوض بالمجتمع. وقد اعترض الملأ من بني إسرائيل على طالوت، بسبب عدم توافر النسب الشريف فيه، فهو ليس من بيت مُلك يحمل شرعية تاريخية قوامها النَّسب، وعدم توافر المال لديه؛ ليكون من أصحاب القوى المالية التي تؤهله للمواقع السياسية، يقول الله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلإِ مِن بَنِي إِسْرَائِيلَ مِن بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُواْ لِنَبِيٍّ لَّهُمُ ابْعَثْ لَنَا مَلِكاً نُّقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللّهِ قَالَ هَلْ عَسَيْتُمْ إِن كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلاَّ تُقَاتِلُواْ قَالُواْ وَمَا لَنَا أَلاَّ نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَارِنَا وَأَبْنَآئِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْاْ إِلاَّ قَلِيلاً مِّنْهُمْ وَاللّهُ عَلِيمٌ

(٥٥) انظر تعليق الشاوي على فقه الخلافة للسنهوري، مرجع سابق، ص ١١٧.

(٥٦) هذا جزء من حديث طويل أخرجه مسلم برقم: ٢٦٩٩ انظر: مسلم. الصحيح، مرجع سابق.

بالظَّالمينَ، وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكاً قَالُوَاْ أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِّنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَن يَشَاءُ وَاللّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ.﴾ (البقرة:٢٤٦-٢٤٧) فطالوت مَلِك اصطفاه الله وزاده بسطة في العلم والجسم؛ والعلم أقوى المرجحات. أما الذين يستندون إلى شرعية تاريخية قوامها النَّسب، بحسب عرفٍ كان سائداً، فإنهم يستندون إلى عرف فاسد لا يساعد على التنمية والنهضة، ومن هنا كانت توجيهات القرآن الكريم تأسيساً لشرعية جديدة تقوم على الكفاءة والإنجاز، فما اتَّسم به طالوت من قوة علمية وجسمية، ظهرت آثارها في الحروب، فجعلت منه رجل المرحلة.(٥٧)

وقد كان موقف ابن خلدون في فهمه لشرط القرشية منسجماً مع الرؤية القرآنية الكلية، و لم يخالف غاية الحديث النبوي ومقصوده، وإنما بيّن كيف نفهم النص على نحو يدفع التعارض بين القوانين الاجتماعية والسُّنن الكونية، التي أسماها الأمر الوجودي، الذي يتفق مع الأمر الشرعي. وبذلك يدعو ابن خلدون إلى امتلاك مهارة التفكير السُّنني؛ لإقدار الإنسان على تسخير القوانين، لا الاعتماد على الخوارق. فالتفكير السُّنني هو الذي يكتشف قوانين العمران وحركة التاريخ، ثم يعمل على تسخير القوانين. أما التفكير الغيبي المنتظر للخوارق، فهو يجهل هذه السُّنن، ويلغي دور الإنسان في اكتشافها، ويُعفيه من تنظيم حياته طبقاً لها، ويقصر دوره على المشاهدة والانتظار لنعم إلهية تأتيه بالخوارق، وتنجيه من سوء العاقبة.(٥٨)

وتدريب العقل على فهم السُّنن الكونية والاجتماعية هو من تزكية العقل، التي تقصد إليها رسالة الأنبياء مما نبه إليه القرآن الكريم ممتناً على عباده المؤمنين: ﴿لَقَدْ مَنَّ

---

(٥٧) للتوسع في الموضوع انظر: عبد الله الكيلاني، الشرعية السياسية في الآيات المكية مفهوماً وتأصيلا، **مجلة دراسات**، مج ٢٩، العدد٢، الجامعة الأردنية: ٢٠٠٢.

(٥٨) الكيلاني، ماجد عرسان. **مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون**، بيروت: مؤسسة الريان، ١٩٩٨، ص ١٤٦.

اللّهُ عَلَى الْمُؤمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُّبِينٍ.﴾ (آل عمران:١٦٤)

٣. منهج ابن خلدون في مناقشة النَّجْدات الذين أنكروا وجوب نصب الإمام:

لقد ذهب النَّجْدات، وهم طائفة من الخوارج، إلى القول بعدم وجوب نصب إمام، مستندين في ذلك إلى مدح الله تعالى للشورى، وذم الله تعالى للملك، فقد مدح الله المؤمنين بأنهم لا يقطعون أمراً إلا بالشورى، فقال عز وجل: : ﴿وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ (الشورى:٣٨) وفهموا من الآية أنه لا يوجد داخل المجتمع المسلم أمير له على رعيته حق الطاعة، وإنما هي شورى وقرارات الجماعة. علماً بأن النَّجْدات مُسلّمون بوجوب تطبيق الشريعة بما فيها من جهاد؛ لحفظ الدولة والدين، وإقامة حدود لحفظ الأمن، وهذه الواجبات لا تقوم إلا بدولة وأمير.

وقد ناقش ابن خلدون فكر النَّجْدات، من خلال فهمه لطبيعة الدين الإسلامي بكليته، وليس من خلال الرد على الأدلة الجزئية التي ساقوها. والنَّجْدات والخوارج عموماً، يمثلون "المنطق العدمي"، الذي يعترض ويرفض لأجل الرفض، ولكنه لا يملك برنامجاً بديلاً، فإلغاء الإمام يعني إلغاء القيادة التي تنظم الجهود، ومن ثم التحول نحو الفوضى، كما أن موقفهم يمثل المنهج الانتقائي للأدلة، فإلى جوار الأدلة التي ساقوها هناك أدلة تمتدح الملوك العادلين، وتصف داود وسليمان بأنهم أنبياء وملوك.

ونلاحظ أن ابن خلدون مع مناقشته للأدلة الجزئية، كان عنده تصور كلي لطبيعة الدين وحاجته للعصبية، وأن العصبية مقتضية بطبعها للملك، فاستند إلى القوانين الاجتماعية؛ ليبين خلل الفكر الذي سار عليه النَّجْدات. وفي هذا يقول: "واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات. ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه، وأوجب بإزائها الثواب،

وهي كلها من توابع الملك. فإذاً، إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، و لم يذمه لذاته، ولا طلب تركه...وقد كان لداود وسليمان صلوات الله وسلامه عليهما الملك الذي لم يكن لغيرهما، وهما من أنبياء الله تعالى وأكرم الخلق عنده. ثم نقول لهم إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئاً؛ لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم ينصب إمام، وهو عين ما فررتم "[٥٩] أي: نصب الإمام.

ونلاحظ من النص السابق، أن ابن خلدون يدعو إلى التفكير الشامل في مقابل التفكير الجزئي. فالتفكير الشمولي، هو الذي يحقق الإحاطة بالسُّنن الاجتماعية إلى جانب النصوص الشرعية.[٦٠] ولذلك عرض القرآن الكريم أسباب هلاك الأمم، ودعا للاعتبار فقال: "فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ." وقد جاءت هذه الآية في مناسبة إخراج يهود بني النضير، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَخْرَجَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لِأَوَّلِ الْحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا وَظَنُّوا أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ.﴾ (الحشر:٢)

فالاعتبار المأمور به هنا، هو اعتبار بالسُّنن الكونية والقوانين الاجتماعية، قبل أن يكون في تعدية حكم أمرٍ جزئي إلى أمر آخر. ولعل هذا النظر الشمولي، هو من معاني الإحاطة بالدين من جميع جوانبه، التي نبه إليه الرسول صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "وإن دين الله لن ينصره إلا مَن أحاطه مِن جميع جوانبه. "[٦١] وفي هذا دلالة على أن

(٥٩) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٤١.

(٦٠) الكيلاني، ماجد عرسان. **مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون**، مرجع سابق، ص ١٤٥-١٤٦.

(٦١) ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان. **السيرة النبوية وأخبار الخلفاء**، تصحيح عزيز بك، ط١، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٧، ص١٠١، ومناسبة الحديث في رد الرسول صلّى الله عليه وسلّم على وفد ربيعة وشيبان؛ إذ قالوا للنبي صلّى الله عليه وسلّم: إن بيننا وبين كسرى عهداً أن لا نحدث حدثاً وأن لا نؤوي محدثاً، وإني أرى أن هذا الأمر مما تكرهه الملوك، فإن أحببت أن نؤيدك وننصرك مما يلي مياه العرب فعلنا"، فأجاب الرسول صلّى الله عليه وسلّم بقوله: "ما أسأتم بالرد إذ أجبتم بالصدق، وإن دين الله لن ينصره إلا مَن أحاطه مِن جميع جوانبه."

الرسول عليه الصلاة والسلام لا يقبل باتفاقيات تكون على حساب الأهداف الكبرى، وتُحجّم الرسالة الإنسانية للدعوة. كما أن الإنسان المكلف بحمل أعباء هذه الرسالة، لا بد أن يكون ممتلكاً لمهارة التفكير السُّني، بحيث يصل إلى تسخير الممكن؛ للتمكين بالأرض.

إن التفكير الجزئي الانتقائي، الذي لاحظه ابن خلدون في تعامله مع النَّجْـدات، يعد من أخطر ما يفسد المنجزات العلمية والحضارية، وهذا ما كشفت عنه الدراسات الحديثة في علم النفس؛ إذ يقول ماسلو: "لقد صرتُ أميل حديثاً إلى اعتبار أسـلوب التفكير الذري، أي: الجزئي، شكلاً من أشكال المرض النفسي القابل للعلاج، أو هو على الأقل مظهر لعدم النضج العقلي، وإن طريقة التفكير الشامل والنظر القائم علـى الوحدة أي: وحدة الكون والحياة والمصير، تبدو مصاحبة وبشكل طبيعـي وتلقـائي للأشخاص الذين يتمتعون بصحة عقلية وتحقيق للذات. ويبدو أن هذا التفكير الشامل، أمرٌ صعب عند الناس الذين هم أقل تطوراً، وأقل نضجاً، وأقل صحة."[٦٢]

٤. فهم ابن خلدون للنهي عن العصبية:

يستند ابن خلدون إلى إدراكه لوظيفة العصبية في إقامة الملك، لكنـه لاحـظ أن ظاهر النصوص الواردة في مسألة العصبية تتعارض ظاهراً، فمن جهة ذمَّ النبي صلّى الله عليه وسلّم عيبة الجاهلية أي عصبيتها، ومن جهة أخرى بينت الأدلةُ الشرعية أهميـةَ العصبية؛ لحماية الدعوة، كقوله صلّى الله عليه وسلّم: "ما بعث الله من بعـده -أي لوط- من نبي إلا في ثروة من قومه."[٦٣] وتأَيَّدَ هذا النظرُ الشرعي بالنظر العلمـي في السُّنن الاجتماعية.

وبناء على هذا النظر الجامع بين السُّنن الشرعية والاجتماعية، أدرك ابن خلـدون أهمية العصبية في بناء الدولة، كما أدرك أن الإسلام لم يلغ القبيلة والعشيرة في مجتمـعٍ

(٦٢) ماجد عرسان الكيلاني: **مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون**، مرجع سابق، ص١٤٦.

(٦٣) أخرجه أحمد في **المسند** برقم ٨٦٢٧، وذكره الألباني في **الصحيح** برقم (١٨٦٧).

يتكون من مجموعة قبائل وعشائر، وإنما ألغى الانغلاق القبلي الذي يعيق انصهار القبائل في مفهوم الأمة، وفي هذا يقول:

"اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه عنها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه كما قلناه من قبل، وأن الشرائع والديانات، وكل أمر يُحمل عليه الجمهور، فلا بد فيه من العصبية؛ إذ المطالبة لا تتم إلا بها كما قدمناه، فالعصبية ضرورية للملّة وبوجودها يتم أمر الله منها. وفي الحديث الصحيح: "ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه."(٦٤) ثم وجدنا الشارع قد ذمَّ العصبية وندب إلى اطراحها وتركها فقال: "إن الله أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء، أنتم بنو آدم وآدم من تراب." وقال تعالى: "إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ." ووجدناه أيضاً قد ذم الملك وأهله، ونعى على أهله أحوالهم من الاستمتاع بالخلاق، والإسراف في غير القصد، والتنكب عن صراط الله. وإنما حض على الألفة في الدين وحذر من الخلاف والفرقة.

واعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة، ومن فقد المطية فقد الوصول. وليس مرادُه فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه إهماله بالكلية أو اقتلاعه من أصله، وتعطيل القوى التي ينشأ عليها بالكلية، إنما قصده تصريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقاً، وتتحد الوجهة، كما قال صلّى الله عليه وسلّم: "من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها، فهجرته إلى ما هاجر إليه." فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق، وبطل الجهاد إعلاءً لكلمة الله، وإنما يذم الغضب للشيطان، وللأغراض الذميمة، فإذا كان الغضب لذلك كان مذموماً، وإذا كان الغضب في الله ولله كان ممدوحاً، وهو من شمائله صلّى الله عليه وسلّم. وكذا العصبية حيث ذمها الشارع، وقال: ﴿لَن تَنفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ.﴾ (سورة الممتحنة:٣)

(٦٤) هذا الحديث ورد عن أحمد. **المسند**، بيروت، مؤسسة الرسالة:١٩٩٧، برقم (١٠٩٠٣) وفيه "قال لوط: لو أن لي بكم قوة... فَمَا بَعَثَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيًّا بَعْدَهُ –أي لوط– إِلَّا فِي مَنَعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ. وقال شعيب الأرناؤوط في تخريجه: حديث صحيح.

فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد ... فأما إذا كانت العصبية في الحق، وإقامة أمر الله فأمر مطلوب، ولو بطل لبطلت الشرائع؛ إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل."(٦٥)

ونلاحظ من النص السابق، أن ابن خلدون قد توصل، إلى أن الدولة إذا كانت شكلاً راقياً من أشكال العمران، فإن الإنسان الذي يبني هذه الدولة هو الذي ارتقت مشاعره، وزكت انفعالاته وغرائزه، بتهذيب الشريعة له، فارتقى من عصبية الغضب الغريزي والرغبة بالثأر، والانتصار للقبيلة، إلى عصبية دفع البغي والانتصار للأمة. كما توصل إلى أن الدولة لا تقوم إذا كان المجتمع في حالة "الوهن"، ولا تستمر إذا تجاوزت بالقوة العصبية حد الاتزان، فوصلت إلى حالة الطغيان.(٦٦)

الخاتمة:

تناولت هذه الدراسة موقع الدولة وأهميتها للعمران الاجتماعي في فكر ابن خلدون، وكشفت عن تحليل ابن خلدون لعوامل القوة والضعف في أيّ مجتمع إنساني. وبناء على دراسته لعوامل القوة والضعف، أدرك أهمية النظام الديني في قوة الدولة؛ لما للدين من أثر في تهذيب النفوس، فضلاً عن وظيفة النظام الديني في محاربة فيروسات الفناء بأنواعها: ما كان منها عائداً إلى التحاسد والتدابر، وما كان عائدا إلى شدة الحاكم وتنقيبه عن العورات، حتى يؤول الأمر إلى أن تلوذ الرعية بالمكر والخداع لحماية نفسها، فتفسد الدولة بفساد النيات.

وقد كشف البحث عن المنهج العلمي الذي سار عليه ابن خلدون من خلال تحليلِ العمران الإنساني، وفهمِ السُّنن الاجتماعية التي تحكمه، بما يعين على فهمِ

(٦٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٥٩.

(٦٦) للتوسع في أثر الطغيان والوهن على الأمم انظر:

- ماجد عرسان الكيلاني: **مناهج التربية الإسلامية، والمربون العاملون**، مرجع سابق، ص ١٥٦.

النصوص الشرعية الواردة في الموضوعات الاجتماعية فهماً صحيحاً، يعينُ على امتلاك مهارة تسخير القوانين الاجتماعية، ويرفض عقلية انتظار الخوارق. وعلى هذا الأساس، أوضح أن القرشية هي العصبية والقدرة على الحكم. ذلك أن مناط الحكم لا يتحقق إلا بالقدرة، والقدرة تأتي من العصبية. ولما كانت عصبية العرب في قريش، في زمن الرسول صلّى الله عليه وسلّم، فإن مبدأ الأئمة من قريش كان وصفاً مناسباً للعصبية لا للنّسب؛ لأن النَّسب الشريف، على أهميته، لا يحقق مناط القدرة على الحكم. والعصبية التي يتكلم عنها ابن خلدون سنداً للدولة، هي عصبية من ارتقت مشاعره، وزكت غرائزه من عصبية الثأر القبلي. كما كشف البحث عن توافق النتائج التي قررها ابن خلدون استناداً إلى فهم السُّنن الاجتماعية، مع ما يكشف عنه المنهج الصحيح في فهم السنة النبوية. وهذا يؤكد أهمية اعتماد الدراسات الشرعية الحديثة على منهج تكاملي يجمع بين فهم السُّنن الاجتماعية والنصوص الشرعية.

تطور مفهوم السلطنة وعلاقتها بالخلافة من إمارة الاستيلاء عند الماورديّ إلى مفهوم العصبية والشوكة عند ابن خلدون

علیان عبد الفتاح الجالودي*

المقدمة:

مرت التجربة السياسية الإسلاميّة في الخلافة بجملة من التطورات العملية. وابتداءً من العصر العباسي الثاني، أخذت سلطات الخليفة بالتراجع، وبدأت مقاليد السلطة الفعلية تنتقل إلى أيدي قادة الجيش، ثم لاحقاً الملوك والسلاطين، بدءاً بالعصر البويهيّ، ومروراً بالعصر السلجوقي، الذين استحوذوا على سلطات الخليفة السياسية والإدارية والعسكرية.

وبرز تقسيم جديد للسلطة بين الخليفة والسلطان؛ إذ اختص الخليفة بالجانب الديني، وتحولت سلطاته الدنيوية إلى السلطان، ليمارسها نيابة عنه. وتحولت مؤسسة الخلافة من مؤسسة سياسية إلى مؤسسة دينية، وأصبح السلطان يمارس هذه السلطات بوصفه مفوضاً من قبل الخليفة، وبموجب تفويض يتنازل الخليفة فيه عن سلطاته للسلطان، ليمارسها نيابة عنه، واستمر هذا التقسيم للسلطة حتى نهاية سلطنة المماليك.

وينطلق هذا البحث من فرضية أساسية، مؤداها أن اجتهادات الفقهاء السنيين، وتنظيرهم حول الخلافة يعكس في كثير من جوانبه الواقع التاريخيّ، الذي آلت إليه الخلافة في علاقتها مع الأمراء المتسلطين عليها. والفقهاء في إطار حرصهم على تأكيد شرعية الخلافة تاريخياً، وحفظ وحدة الأمة، وحفظ الشريعة، والتركيز على مفهوم العدالة، أكدوا على اعتبار الخلافة مصدراً للشرعية، ورمزاً لوحدة الأمة، وأهمية التفويض الذي ينبغي على السلاطين والأمراء المستقلين الحصول عليه من الخليفة، بوصفه مصدر الشرعية، ورمز وحدة الأمة.

* أستاذ التاريخ الإسلاميّ، جامعة آل البيت، الأردن، Amaldganim@hotmail.com

وفي إطار حرص الفقهاء على الشرعية، وخوفاً من الفتنة من جهة، ومن بطلان المعاملات والأحكام وفقاً لقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات من جهة أخرى، اتجهوا إلى إيجاد سبل التسوية بين الخلافة النموذج (الخلافة الراشدة)، والواقع السياسي المناقض لهذا النموذج. واتجهت آراء الفقهاء إلى مسايرة الواقع الجديد؛ فصاغ الفقيه الماوردي (ت ٤٥٠هـ/١٠٥٨م) الأساس للسلطنة من خلال تنظيره لإمارة الاستيلاء، وسار على منواله الفقهاء الذين جاءوا بعده: كالجويني (ت ٤٧٨هـ/١٠٨٥م)، والغزالي (ت٥٠٥هـ/١١١١م)، وابن جماعة (ت٧٣٣هـ/١٣٣٣م)، وابن خلدون (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م).

وسيعالج الباحث هذا الموضوع ضمن مسارين، أولهما: التطور العملي الذي مرت به الخلافة خلال مسيرتها التاريخيّة، وثانيهما: الإطار النظري الذي يتناول آراء الفقهاء، التي تعكس التطورات العملية، التي مرت بها الخلافة، مع إعطاء عناية خاصة لآراء ابن خلدون المتصلة بمفاهيم الخلافة والملك، وبيان إلى أي مدى تتسق آراؤه في الخلافة مع النظرية السنية كما عرضها الفقهاء من قبل، ولا سيما الماوردي، والتركيز على اجتهاداته في تفسير الخلافة من منطلق نظريته في العصبية، وتمييزه بين أنواع الدول ومدى اتساقها مع الشريعة، واستعراض تفسيراته في انقلاب الخلافة إلى ملك، ومدى اتساقها مع التطور التاريخيّ الذي آلت إليه التجربة السياسية الإسلاميّة المتمثلة بالخلافة، ثم علاقتها لاحقاً بالسلطنة التي فرضت نفسها واقعاً تاريخياً لا مفر للفقيه من التعامل معها.

أولاً: مفهوم السلطنة في إطار الممارسة العملية:

ابتداء من العصر السلجوقي، برزت السلطنة بوصفها مؤسسة سياسية تهيمن على الأمور الدنيوية إلى جانب الخلافة بوصفها مؤسسة دينية. ومن المعروف أن لقب (سلطان) تطور في مدلوله الاصطلاحيّ من لقب يطلق على السلطة بمعناها المجرد (القوة) إلى لقب يطلق على الخليفة.[1] وابتداءً من عصر السلاجقة أصبح اللقب يطلق

---

(١) Bartold, N. Caliph and Sultan, Translated by N.S Doniash, *Islamic Quarterly*, No.1, 1963, pp. 128-130.

على الحاكم الذي يقبض على زمام السلطة الدنيوية إلى جانب الخليفة الـــذي يمثـــل السلطة الدينية.[٢]

وتتوافق التعاريف الاصطلاحية للمفهوم مع المدلول السياسي لِلَّقـــب، بعـــد أن استقرت السلطنة بوصفها مؤسسة في العصر المملوكي،[٣] فقد عرّفها بدر الدين بـــن جماعة، قاضي قضاة الشافعية في مصر في العصر المملـــوكي (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م)، بأنها "تفويض عام لإقليم أو عمل من إمام المسلمين (الخليفة) للسلطان، يجيز له تقليد القضاة والولاة وتدبير الجيوش، واستيفاء الأموال من جميـــع جهاتهـــا، وصـــرفها في وجوهها المختلفة، وقتال المشركين، ويعتبر في السلطان المتولي ما يعتبر من جهة الخليفة ما خلال النسب (القرشي)؛ لأنه قائم مقامـــه."[٤] والـــسلطنة عنـــد القلقـــشندي (ت٨٢١هـ/١٤١٨م): "اسم خاص في العرف، يعرف به ملك الملوك،"[٥] ولا يجيـــز الظاهري (ت ٨٧٣هـ/ ١٤٦٨م) إطلاق اللقب على أحد من ملوك الشرق والغرب، إلا إذا كان بالمبايعة من الخليفة القائم، ومن سمّى نفسه سلطاناً قهراً بالسيف من غـــير مبايعة الخليفة يكون خارجاً، ولا يجوز له تولية أحد من النواب والقضاة."[٦]

---

(٢) Makdisi, Q., Les Rapports Entere Calife et Saltan, AL'Epoque Salugide, *International Journal of Middle East Studies*, vol.6, 1975, pp. 228-236.

– لويس، برنار، **لغة السياسة في الإسلام**، ترجمة: إبراهيم شتا، ط١، الدار البيضاء: دار قرطبـــة، ١٩٩٣، ص٨٣. وانظر:

– الجالودي، عليان. **تطور مفهوم السلطنة وعلاقتها بالخلافة خلال العصر السلجوقي**، رسالة دكتـــوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، ١٩٩٧م، ص٦٢ وما بعدها.

(٣) لويس، **لغة السياسة في الإسلام**، مرجع سابق، ص ٨٣.

(٤) ابن جماعة، بدر الدين (ت ٧٣٣هـــ/ ١٣٣٢م). **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراســـة: فؤاد عبد المنعم أحمد، قطر: المحاكم الشرعية، ط٢، قطر، ١٩٨٧م، ص٧٣.

(٥) القلقشندي، أحمد بن عبد الله (ت ٨٢١هـــ/ ١٤١٨م)، **صبح الأعشى في صـــناعة الإنـــشا**، القـــاهرة: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٣م، ج٥، ص٤٢٠. وانظر:

– السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١هـــ/ ١٥٠٥م). **حسن المحاضرة في أخبار ملـــوك مـــصر والقاهرة**، ط١، مصر: المطبعة الشرقية، ١٩٠٩م، ج٢، ص ١٢٥-١٢٦.

(٦) الظاهري، ابن شاهين. **زبدة كشف الممالك وبيان الطرق والمسالك**، وضع هوامشه: خليل عمران منصور، بيروت: دار الكتب العلمية، ص٨٩-٩٠.

ويورد ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٨م) تحديداً عملياً يدل على استيعابه للواقع التاريخيّ، الذي مرّ به تطور مدلول المصطلح؛ إذ يتحدد معنى السلطنة لديه "بالاستيلاء على الخلافة أو بتفويض منها،"[٧] بعد أن "انقرضت عصبية العرب أجمع، وذهب رسم الخلافة، وتغلّب الموالي من العجم على بني العباس، وافترق أمر الإسلام، وذهب رسم الإسلام، فاختلفت مذاهب الملوك بالمغرب والمشرق في الاختصاص بالألقاب، بعد أن تسمّوا جميعاً باسم السلطان، وقنعوا بهذه الألقاب، وتجافوا عن ألقاب الخلافة أدباً معها، وعدلوا عن سماتها المختصة بها، شأن المستبدين المتغلبين."[٨]

والسلطنة من الناحية الفقهيّة تتمتع بعموم الولاية، فهي مستمدة من تفويض صادر عن الخليفة. وهي من الناحية الواقعية: زعامة قامت في ناحية من النواحي، وصارت ولاية استبداد وتغلب. والسلطان هو ظل الله على الأرض، فالله تعالى يختار من عباده السلطان، ومن واجب البشر طاعته، وكما أنه لا يوجد إلا خليفة واحد، فلا يمكن أن يكون هناك إلا سلطان واحد، ومن واجب البشر الانصياع لأوامره ونواهيه، والله يختار في كل زمان واحداً من خلقه، يضفي عليه فضائل المُلك ويزينه بها، ويكل إليه مصالح البلاد، وتوفير الأمن للرعية، ويوصد به أبواب الفساد والفتنة، ويبث هيبته في نفوس الرعية؛ ليحفظ الهدف الأسمى، وهو: إقامة العدل، وتوفير أسباب الرفاهية للرعية.[٩]

وبشكل عام بقي لقب السلطان بمدلوله السياسي خاصاً بسلاطين السلاجقة، أما الخليفة فتسمى -أيضاً- بأمير المؤمنين، وهذا يشمل كل المؤمنين من رعيته، ومنهم

(٧) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨هـ/ ١٤٠٤م). **المقدمة**، بيروت: منشورات دار القلم، ص ١٨٨-١٩٠، ٢٣٦، ٢٣٩.

(٨) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(٩) الطوسي، نظام الملك (ت ٤٨٥هـ/ ١٠٩٢م). **سياست نامه أو (سير الملوك)**، ترجمه عن الفارسية: يوسف بكار، ط١، بيروت: دار القدس، (د.ت)، ص ٣٩. وانظر:
- الراوندي، محمد بن علي (ت ٥٧٣هـ/ ١١٧٧م). **راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية**، ترجمة: إبراهيم الشورابي وآخرون، ط١، القاهرة: دار القلم، ١٩٦٠م، ص١٦٥.
-كاهين، كلود. **تاريخ العرب والشعوب الإسلاميّة**، ترجمة: بدر الدين القاسم، دمشق: دار عمار، (د.ت)، ص٣٥١.

السلاطين الذين بقيت شرعيتهم مرتبطة بشرعية الخليفة،[١٠] وحتى بعد ضعف السلطنة السلجوقية، وبروز عدد من الأتابكيات على أنقاضها.[١١] وبالرغم من تمتع هؤلاء عملياً بالاستقلال الفعلي عن سلاطين السلاجقة، لم يجرؤ أيٌّ منهم على أن يُلقِّب نفسه بلقب (سلطان)، على الرغم من ضعف السلاطين.[١٢] واتخذ صلاح الدين الأيوبي، مؤسس البيت الأيوبي، لقب (سلطان) بعد توحيد مصر وبلاد الشام، وسار على خطى السلاجقة في مسائل السلطة والحكم، من حيث توزيع الولايات على أساس إقطاعي بين أمراء البيت الأيوبي، واتخذ كل منهم لقب (ملك)، بينما اختص هو بلقب سلطان، بوصفه كبير العائلة الذي يحكم مصر والشام، وصاحب الحق الوحيد، نظرياً، بأن يتلَّقب بهذا اللقب.[١٣]

وكمحصلة لحالة الضعف التي اعترت السلطنة السلجوقية خلال القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي؛ بسبب تنافس أمراء البيت السلجوقي على عرش السلطنة، نجح الخلفاء العباسيون، ابتداءً من الخليفة المقتدي لأمر الله (٥٣٠-٥٥٥هـ/ ١١٣٥-١١٦٠م)، من إنهاء الوجود السلجوقي في العراق،[١٤] وأن ينفرد الخليفة بالخطبة، والسّكة، ورموز السيادة الدنيوية الأخرى، دون سلطان يكون معه، وهو في هذا يُعَدُّ من قبل المؤرخين بأنه "أول من استبد من الخلفاء بالعراق منفرداً عن سلطان

(١٠) Barthold, op.cit, p. 130. Makdisi, op.cit., pp. 230-232

(١١) لويس، برنار. **لغة السياسة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٨٤. والأتابك: لفظ تركي مركَّب من مقطعين: أتا بمعنى أب وبك بمعنى أمير، ومعناها اصطلاحاً: الأمير الوالد، أو مربو أبناء السلاطين. انظر:
- القلقشندي، **صبح الأعشى**، مرجع سابق، ج٦، ص ٢٥.
- الباشا، حسن. **الألقاب الإسلاميّة في التاريخ والآثار**، ط١، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٧م، ص١٢٢.

(١٢) ابن الأثير، محمد بن عبد الواحد الشيباني (ت ٦٣٠هـ/ ١٢٢٢م). **الكامل في التاريخ**، ط١، ١١ج، بيروت: دار صادر، ١٩٦٦م، ج١٠، ص ٩٩-١٠٠.

(١٣) القلقشندي. **صبح الأعشى**، مرجع سابق، ج٩، ص٤٤٣-٤٤٤. وانظر:
- عاشور، سعيد. **مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك**، بيروت: دار النهضة المصرية، ١٩٧٢م، ص١٤٧ وما بعدها.

(١٤) راجع تفاصيل ذلك في: الجالودي، **تطور مفهوم السلطنة**، مرجع سابق، ص ٨٦ وما بعدها، ص١١٤ وما بعدها.

يكون معه من أول أيام الديلم (البويهيّين) إلى الآن، وأول خليفة حكم على عسكره وأصحابه من حين تحكم المماليك على الخلفاء من عهد المنتصر بالله (٢٤٧-٢٤٨هـ/ ٨٦١-٨٦٢م) إلى الآن."[١٥]

وحكم الخلفاء العراق منذ استقلال الخلافة عن السلطنة سنة ٥٥٥هـ/ ١١٦٠م، وحتى سقوط الخلافة العباسية في بغداد سنة ٦٥٦هـ/ ١٢٥٨م، بشكل مستقل عن السلاطين المتغلبين، وفشلت كل محاولات سلاطين الخوارزميين في الحلول محل السلاجقة في الخطبة لهم ببغداد.

واكتفت الخلافة من سلاطين وملوك الأطراف بالولاء الأدبي والطاعة الاسمية، ودعم سلطانها الروحي. وبقيت الخلافة ضعيفة أمام الخارجين عليها، واستندت إلى قدسيتها بوصفها عاملاً رئيساً في ضمان استمراريتها، ويحلو لمؤرخ مدقق مثل ابن خلدون أن يرى في فتوة الناصر لدين الله تقلباً بين الجد والهزل.[١٦]

واكتفى الخلفاء الذين تولوا الخلافة بعد الناصر لدين الله على استغلال الشعور الديني، وتوجيهه، والتركيز على قدسية الخلافة وأزليتها، واعتبار طاعتها فرضاً على

---

(١٥) ابن الأثير، **الكامل**، مرجع سابق، ج١١، ص٢٥٦. وانظر:
- السيوطي، جلال الدين. **تاريخ الخلفاء**، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط١، مصر: مطبعة السعادة، ١٩٥٢م، ص٤٤١.
- ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ٧ج، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ط)، ١٩٩٢م، ج٣، ص٥٢٧.
- ابن العبري، غريغورس أبي الفرج الملطي (ت ٦٨٥هـ/ ١٢٨٦م). **تاريخ مختصر الدول**، تصحيح أنطوان صالحاني، بيروت: دار الرائد اللبناني، ١٩٨٣م، ص٣٦٣.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر القرشي (ت ٧٤٧هـ/ ١٣٤٦م)، **البداية والنهاية في التاريخ**، ١٤ج، بيروت: مكتبة المعارف، (د.ت)، ج١٢، ص٢٤١.

(١٦) ابن خلدون. **العبر**، مرجع سابق، ص١١٠٢.

عامة المسلمين، وأن هذا البيت (العباسي) هو الذي يؤيده الله–تعالى– بملائكة سمائه، وله سرٌّ في إدامته وإبقائه، فمن عانده خسر الدنيا والآخرة.(١٧)

وعلى الرغم من الشرعية التي اكتسبتها سلطنة المماليك في مصر والشام (٦٤٨–٩٢٣هـ/ ١٢٥٠–١٥١٧م)، بوصفها دولة مجاهدة حافظت على وحدة دار الإسلام، وتصدت للخطرين: المغولي والصليبي،(١٨) إلا إن ذلك لم يمنحها الشرعية التي تتوخاها في نظر عامة المسلمين، وظلت النظرة إليهم على أنهم عبيد انتزعوا لأنفسهم ملك سادتهم الأيوبيين، لذا وجدوا أنفسهم مضطرين إلى إحياء الخلافة العباسية مجدداً في القاهرة بعد سقوطها في بغداد.(١٩)

وبانتقال السلطة إلى المماليك ترسخت شرعية السلطنة في التجربة السياسية الإسلاميّة. ومع أن مفهومها في كثير من جوانبه استمرار لما كان عليه في العصرين السلجوقي، والأيوبي، إلا أنها تميزت عن سابقتها بفشل سلاطين المماليك في إرساء قاعدة الوراثة في الوصول إلى عرش السلطنة، بل استندت شرعية السلطان على قوته، ومواهبه، وكثرة مماليكه، وقدرته على كسب ثقة كبار أمراء المماليك، وتصفية المخالفين أساساً لتوليه السلطنة.(٢٠) وتؤول السلطنة إلى أقوى الأمراء نفوذاً ومهارة وثروة بين أقرانه، وأكثرهم أتباعاً؛ انسجاماً مع نظام الفروسية الذي تربى عليه المماليك

---

(١٧) النسوي، محمد بن أحمد. **سيرة السلطان جلال الدين منكبرتي**، تحقيق: حافظ أحمد حمدي، ط١، مصر: مطبعة الاعتماد، ١٩٥٣م، ص٤٩–٥٠، ٦٤. وانظر:
- المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٥هـ/١٤٤١م). **السلوك لمعرفة دول الملوك**، تصحيح: محمد مصطفى زيادة، ط٢، القاهرة: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٦م، ج١، ق١، ص٢٠٤.
- الذهبي، محمد بن أحمد بن قايماز (ت ٧٤٨هـ/ ١٣٤٧م). **دول الإسلام**، تحقيق: فهيم محمد شلتوت ومحمد مصطفى إبراهيم، ط١، القاهرة: الهيئة العربية للكتاب، ١٩٧٤م، ج٢، ص٩٤.

(١٨) عاشور، **مصر والشام في عصر الأيوبيين والمماليك**، مرجع سابق، ص٢٩٩.

(١٩) السيوطي. **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص٤٧٧. وانظر:
- السيوطي. **حسن المحاضرة**، مرجع سابق، ج٢، ص٧٦–٧٧.
- المقريزي. **السلوك لمعرفة دول الملوك**، مرجع سابق، ج١، ق٢، ص٤٤٨.

(٢٠) ريمون، اندريه. **القاهرة المملوكية**، ترجمة: لطيف فرج، القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٤م، ص١٠٧.

منذ جلبهم صغاراً إلى مصر، القائم على الجدارة والقوة والشجاعة والأقدمية. وكان على السلطان الذي يصل إلى عرش السلطنة أن يتخلَّص من منافسيه، ويتقرب من الأمراء الآخرين بتوزيع الإقطاعات، والوظائف الكبرى، والترقيات للبعض الآخر؛ ليتمكن من الاحتفاظ بسلطنته.(٢١)

واستقرت الخلافة العباسية خلال هذا العصر، بوصفها مؤسسةً دينية مفرغة من أيِّ سيادة دنيوية، واقتصر دور الخلفاء على منح السلاطين التفويض الذي يتضمن شرعية ممارستهم لسلطاتهم نيابة عن الخلفاء، وذكر أسمائهم في الخطبة وعلى السكة. وحرم سلاطين المماليك الخلفاء من التدخل في شؤون الحكم؛ لأنها حق للسلطان وحده دون سواه، وأمعن السلاطين في حرمان الخلفاء من هذا الحق، وحظروا عليهم الاتصال بالعامة، أو ممارسة أيِّ شأن من شؤون السلطة الدنيوية.(٢٢)

وعلى الرغم من أن الخلفاء، وقضاة المذاهب السنية الأربعة، هم الذين يباركون السلطان عند اعتلائه العرش، إلا أن ذلك لا يتم إلا بعد أن يُعلن أمراء المماليك موافقتهم على اختياره، ورضاهم عن توليته، وبعد أن يأخذ عليهم السلطان الجديد العهود والمواثيق بالإخلاص له. أما مبايعة الخليفة للسلطان، وحضور القضاة الأربعة عند تلاوة البيعة والتفويض من الخليفة، فلا يعدو أن يكون إجراءً صورياً لا يقدم ولا يؤخر في توطيد سلطة السلطان.(٢٣)

ثانيا: السلطنة وعلاقتها بالخلافة في إطار الفكر:

شكَّل منصب الخلافة الدعامة الرئيسة في الفكر السياسي الإسلاميّ عامة، والسُّنِّي خاصة، وقطب الرحى في الانقسامات السياسية، التي سرعان ما تحولت إلى انقسامات مذهبية، وهذا ما عبر عنه عدد من الفقهاء والمتكلمين، فهذا الشهرستاني

(٢١) الحجي، حياة ناصر. **السلطة والمجتمع في سلطنة المماليك**، ط١، الكويت: جامعة الكويت، ١٩٧٧م، ص١٠١-١٠٢.

(٢٢) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، مرجع سابق، ص٤٨٦. وانظر:
- القلقشندي، **مآثر الإنافة في معالم الخلافة**، تحقيق: عبد الستار فراج، ط١، الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء الكويتية، ١٩٦٤م، ج٢، ص ١٣٣.

(٢٣) القلقشندي، **صبح الأعشى**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٧٥.

(ت٥٤٨هـ/١١٩٣م) يقول في هذا الصدد: إنَّ "أعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة؛ إذ ما سُلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثلما سُلّ على الإمامة في كل زمان ومكان."(٢٤)

وسارت النظرية السياسية عند أهل السُّنة، في إطار المحافظة على وحدة الأمة، المتمثلة في وحدة السلطة (الخلافة)، والدفاع عن شرعيتها، والخوف من الفتنة، والتأكيد على الجماعة، ونبذ الفرقة، إلى التأكيد على طاعة الخليفة القائم، ورفض الخروج عليه؛ لأن الخروج في نظر الفقهاء فتنة، أياً كانت بواعثها وأسبابها،(٢٥) الأمر الذي استلزم الاعتراف بشرعية المتغلِّب والإقرار بها، بل وحتى تحريم الخروج عليه، ووجوب القتال معه ضد مناوئيه.(٢٦)

---

(٢٤) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م). **الملل والنحل**، تحقيق: عبد الأمير مهنا وعلي الفاعوري، ط٣، بيروت: دار المعرفة، ج١، ص٣١. وانظر:
- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٢٤هـ/ ٩٣٥م). **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣، بيروت، (د.ت)، ص٢.
- النيسابوري، رشيد الدين. **المسائل في الاختلاف بين البصريين والبغداديين**، تحقيق: رضوان السيد ومعن زيادة، ط١، بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٩م، ص١٥-٤٥.
- الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ/١١١١م). **الاقتصاد في الاعتقاد**، تصحيح: مصطفى القباني، ط١، مصر (د.ت)، ص١٠٥.
- النسفي، ميمون بن محمد (ت ٥٠٨هـ/ ١١١٤). **بحر الكلام، تحقيق: يوسف أحمد، ط١، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥** ص٧٩-٨٧.

(٢٥) أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م). **كتاب الخراج**، تحقيق: إحسان عباس، ط١، بيروت: دار المشرق، ص٨١-٨٣، وانظر:
- الملطي، محمد بن أحمد (ت ٣٧٧هـ/ ٩٨٧م). **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٩٧م، ص٨٣.
- البغدادي، عبد القاهر بن محمد (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٧م). **الفَرْق بين الفِرَق**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، ط١، صيدا: المكتبة العصرية، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م، ص٣٥٠.
- الأشعري، علي بن إسماعيل (ت ٣٦٥هـ/ ٩٧٠م). **مقالات الإسلاميّين واختلاف المصلين**، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣، بيروت: المعهد الألماني للبحوث الشرقية، (د.ت)، ص٤٥٢.

(٢٦) الغزالي، أبو حامد. **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي،(د.ط)، الكويت: مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٦٤م، ص١٦٩-١٧٠.وانظر:
- الأشعري. **مقالات الإسلاميّين**، مرجع سابق، ص٤٥٠-٤٥١.
- الأشعري. **الإبانة في أصول الديانة**، (د.ط)، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلاميّة، ١٩٨٢م، ص١٩-٢٠.

وذهب أهل السنة إلى وجوب الإمامة، ووجوب نصب الإمام شرعاً وعقلاً؛ لأنه لا بد من إمام للمسلمين ينفذ أحكامهم، ويقيم حدودهم، ويغزو بجيوشهم، ويُزوِّج الأيامى.[٢٧] وأكدوا على حق الأمة في اختيار الإمام، ورفض ادعاء النص والتعيين الإلهي،[٢٨] وأكدوا على إجماع أهل الحل والعقد في اختيار الخليفة. وفي هذا الإطار قدموا سلسلة من التنازلات؛ انسجاماً مع الواقع الذي آلت إليه الخلافة، حتى قبلوا بمبدأ التعيين وحصر الاختيار برجل واحد من أهل الحل والعقد،[٢٩] كما أجازوا تعدد الأئمة، وقبلوا فكرة وجود إمامين في وقت واحد، ويأخذ هذا الأمر منحى واقعياً في ظل وجود خلافتين إلى جانب الخلافة العباسية: (الأموية في الأندلس، والفاطمية في مصر) التي لا يعترف بها فقهاء أهل السُّنة.[٣٠]

ولجأ فقهاء أهل السنة إلى سلسلة من التنازلات في شروط الإمامة، في سبيل مجاراتهم للواقع. ففي الوقت الذي يشترط الماوردي: العدالة، والعلم، والفضل في

(٢٧) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٤٤-٢٤٥.

(٢٨) الباقلاني، محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ/ ١٠١٢م). **التمهيد في الرد على المعطلة والملحدة والمشبهة**، تحقيق: محمود الخضري ومحمد أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٤٧م، ص٤٢٢.

(٢٩) الباقلاني، **التمهيد**، مرجع سابق، ص٤٢٢. وانظر:
- الأشعري، **مقالات الإسلاميّين**، مرجع سابق، ص٤٥٢.
- ابن أبي يعلى الفراء، محمد بن محمد (ت٥٢٦هـ/ ١١٣١م). **طبقات الحنابلة**، تحقيق: أسامة حسن وحازم علي، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٧م، ج١، ص٣٥٩-٣٧٩.

(٣٠) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص ٣٤٩. وانظر أيضا:
- الماوردي، أبو الحسن محمد بن حبيب (ت٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م). **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تخريج وتعليق: خالد عبد اللطيف العلمي، ط٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٤م، ص٣٧.
- الماوردي، أبو الحسن. **أدب الدين والدنيا**، نشره مصطفى السقا، بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٨م، ص١٢٩-١٣٠.
- أبو يعلى الفراء. **المعتمد في أصول الدين**، تحقيق: وديع زيدان حداد، ط١، بيروت: دار المشرق، ١٩٧٩م، ص١٢٩.
- الجويني، إمام الحرمين محمد بن عبد الملك (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م). **كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مصر: مكتبة الخانجي، وبغداد: مكتبة المثنى، ومصر: مطبعة السعادة، ١٩٥٠، ص٤٢٥.
- الغزالي، **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٨١.
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص١٥٠.

الإمام،[٣١] فإن معاصره أبا يعلى الفراء يورد الشروط عينها، ويُعقِّب عليها "وقد روي عن الإمام أحمد بن حنبل ألفاظ تقضي بإسقاط العدالة، والعلم، والفضل، فقال: "فمن غلب بالسيف حتى صار خليفة، وسُمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد أن يبيت ولا يراه إماماً عليه، برّاً كان أو فاجراً، وهو أمير المؤمنين."[٣٢]

ويتراجع مفهوم أهل الشورى ممثلاً في مفهوم أهل الحل والعقد، فتراه لدى أبي الحسن الأشعري (ت٣٣٠هـ/ ٩٤٢م) ممثلاً في علماء الأمة،[٣٣] ويحددهم الباقلاني (ت٤٠٣هـ/ ١٠١٣م) بأفاضل المسلمين المؤتمنين على هذا الشأن،[٣٤] ويحصرهم البغدادي (ت ٤٢٩هـ/ ١٠٣٨م) بأهل الاجتهاد والعدالة،[٣٥] وهم عند الماوردي الفقهاء، وكل الوجهاء الذين لهم سلطة بشكل أو بآخر ويتعذر تجاوزهم،[٣٦] وأما الغزالي فيحددهم بمعتبري كل زمان ومكان، ويتحدد الاختيار لديه بواحد، وهو السلطان المطاع صاحب الشوكة،[٣٧] وعلى هذا سار الشهرستاني بقوله: "فلو عقد واحد، ولم يُسمع من الباقين نكير، كفى ذلك."[٣٨]

وتتسع دائرة الاختيار لدى الفقهاء المتأخرين لتضم عناصر يتعذر تحديدها، فهي لدى النووي (ت ٦٧٦هـ/ ١٢٧٧م) وابن جماعة: "العلماء، والرؤساء، ووجوه الناس الذي يتيسر حضورهم."[٣٩] وتضم لدى القلقشندي (ت ٨٢١هـ/ ١٤٢٣م)، إلى

---

(٣١) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣١-٣٢.

(٣٢) أبو يعلى الفراء. **الأحكام السلطانية**، تصحيح: محمد حامد الفقي، (د.ط)، القاهرة، ١٩٤٧م، ص٢٠.

(٣٣) الأشعري. **مقالات الإسلاميّين**، مرجع سابق، ص٤٦٠.

(٣٤) الباقلاني، **التمهيد**، مرجع سابق، ص ١٧٨.

(٣٥) البغدادي، **أصول الدين**، مرجع سابق، ص٢٧٦. وانظر:
- البغدادي، **الفرق بين الفرق**، مرجع سابق، ص٣٥٠.

(٣٦) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣٣.

(٣٧) الغزالي، **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٧٧.

(٣٨) الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، (د.ط)، تحرير: الفرد جيوم، (د.ت)، ص ٤١٦.

(٣٩) النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف الدين (ت ٦٧٦هـ)، **منهاج الطالبين وعمدة المفتين في االفقه**، ط١، مصر: دار الكتب العربية، ١٩٩١م، ج٤، ص ١٣٠. وانظر أيضاً:
- ابن جماعة، بدر الدين (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م). **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تحقيق ودراسة: فؤاد عبد المنعم أحمد، ط٢، قطر: رئاسة المحاكم الدينية، ١٩٨٧م، ص٥٣.

جانب العلماء والرؤساء ووجوه الناس، كلاً من: "القضاة، والأمـراء، والـوزراء، والعلماء،"[٤٠] تعبيراً عن الانفصال الحاصل في زمنـه، بـين المؤسـسة العـسكرية والسياسية، وعلى رأسها: السلطان، والمؤسسة الدينية التي تضم الفقهاء."[٤١] أما ابن خلدون فيقرر أن الحل والعقد لا يكون إلا لصاحب عصبية يُعتَدّ بها على حل أو عقد أو فعل أو ترك. أما من لا عصبية له فلا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتـها، وإنما هو عيال على غيره."[٤٢]

وأبرز صفات أهل الحل والعقد لدى ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) القـدرة؛ "لأن مقصود الإمامة إنما يحصل بالقدرة والسلطان (الشوكة)، فإذا بويع بيعة حصلت فيها القدرة والسلطان صار إماماً، فهو من أولي الأمر الذي أمر الله بطاعتهم، فالإمامة مُلك وسلطان، والمُلك لا يصير ملكاً بموافقة واحد، ولا اثنين، ولا أربعة، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم."[٤٣] وهذا ما يرد لدى التفتـازاني (ت ٧٩٣هـ/ ١٣٩٠م): "بحيث يكون أهل الحل والعقد ممن يتبعهم سائر الناس، فإذا لم يكن هؤلاء بحيث تتبعهم الأمة فلا تنعقد الإمامة بمبايعتهم."[٤٤]

ولم يعد النسب القرشي شرطاً للإمام عند بعض العلماء، فقد نفى الباقلاني شرط القرشية؛ معللاً ذلك بأن عصبية قريش قد اضمحلت.[٤٥] وتبعه في ذلك إمام الحرمين الجويني؛ إذ قال في معرض مناقشته لحديث (الأئمة من قريش): "وهـذا مـسلك لا أوثره، فإن نَقَلَة هذا الحديث معدودون لا يبلغون مبلغ التواتر."[٤٦] ثم يـأتي الفقيـه

(٤٠) القلقشندي. **صبح الأعشى**، مرجع سابق، ج٩، ص٢٧٧-٣٣٤.

(٤١) المقريزي. **المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار المعروف بالخطط المقريزية**، بيروت: دار صادر، (د.ت)، ج٢، ص ٢١٥-٢١٩.

(٤٢) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٢٤.

(٤٣) ابن تيمية، تقي الدين أحمد (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م). **منهاج السنة النبوية**، تحقيق: محمد رشـاد سـالم، مراجعة: محمد عويضة، ط١، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، ١٩٨٩م، ص٣٦٥-٣٦٦.

(٤٤) التفتازاني، **شرح المقاصد**، مرجع سابق، ج٤، ص ٢٧٢.

(٤٥) الباقلاني، **التمهيد**، مرجع سابق، ص٤٩٦.

(٤٦) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق: مصطفى حلمي، وفؤاد عبد المنعم أحمد، الإسـكندرية: دار الدعوة للنشر والتوزيع، ١٩٧٩م، ص ٤٩٦.

الأندلسي أبو بكر ابن العربي فيسقطه تماماً،[٤٧] ثم يأتي ابن خلدون ليفسره وفقاً لنظريته في العصبية، ويقرر "أن الحكمة من اشتراط النسب القرشي في الخليفة راجع إلى اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، أما الشوكة والقوة في صدر الإسلام فكانت لقريش، فكان اشتراط الشارع النسب القرشي بمثابة اشتراط القوة والغلبة، أي: الكفاية، أما بعد أن ضعفت قريش، ولم تعد لها تلك العصبية والشوكة، فإن من الواجب اعتبار العلة المشتملة على المقصود من القرشية، وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية."[٤٨]

ويقرر بدر الدين بن جماعة، قاضي قضاة الشافعية في القاهرة في عصر المماليك، بصرامة وقوة "إنْ خلا الوقت من إمام، فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته؛ لينتظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه جاهلاً، أو فاسقاً في الأصح، فإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة لواحد، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً؛ لما قدمناه من مصلحة المسلمين وجمع كلمتهم."[٤٩]

وناقش الفقهاء الشروط الأخرى الواجب توافرها في شخص الخليفة، ويلاحظ أن حرص فقهاء أهل السنة على تطبيق الشريعة، والحفاظ على وحدة الأمة، ونبذ الفتنة، اضطرهم إلى أن يتنازلوا عن مطلبهم بضرورة اجتماع الشروط المثالية في شخص متقلد السلطة، وأصبح المطلب الرئيس هو التزام صاحب الشوكة برعاية ما تتم به المصالح، فهذا الغزالي يقول: "إننا نراعي الصفات والشروط في السلاطين تشوفاً وحسب إلى مزايا المصالح، ولو قضينا ببطلان الولايات الآن لبطلت المصالح رأساً، فكيف يفوت

---

(٤٧) ابن الأزرق، أبو عبد الله (ت ٨٩٦هـ/١٤٩٠م). **بدائع السلك في طبائع الملك**، تحقيق: علي سامي النشار، بغداد: منشورات وزارة الإعلام العراقية، ١٩٧٧م، ج١، ص ٧٥.

(٤٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٥-١٩٦. وانظر:

- ابن الأزرق. **بدائع السلك**، مرجع سابق، ج١، ص٧٥-٧٦.

(٤٩) ابن جماعة. **تحرير الأحكام**، مرجع سابق، ص٥٥-٥٦.

رأس المال في طلب الربح."(٥٠) والتشدد مع استجماع شرائط الإمام ليس من شأنه حرمان المجتمع من سلطة ضامنة لأمنه واستقراره فحسب، بل هو موقف ينعكس سلباً على الحياة الاقتصادية والاجتماعية؛ فيمنع المكاسب ويفسد العقود، ويبطل الأحكام الشرعية بالجملة."(٥١) ولا يتم إيقاف هذا التدهور وتجنب الفتنة الشاملة بغير الإجماع على سلطة سياسية مهما كان شكلها، فهي ترمز إلى وحدة الأمة وانتظام أحوالها.

ويرتب الجويني صفات الإمام المراد بيعته وشروطه، تصنيفاً تنازلياً في ضوء تصنيفه للمقاصد الشرعية إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية؛ فالكفاية ضرورية، والورع حاجي، بينما الاجتهاد قصد تحسيني يمكن تداركه إذا افتقد في الإمام برجوع الإمام إلى العلماء والمجتهدين،(٥٢) وسوّغ الغزالي التسامح في بعض شروط الإمامة: كالعلم، والاجتهاد، بأن العلم مزية وتتمة للمصالح فحسب، وهذا على حد قوله: "ليس مسامحة في الاختيار، ولكنَّ الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أن تناول الميتة محظور، ولكن الموت أشد منه."(٥٣)

ونلمس اتجاهات أخرى في الفكر السياسي الإسلاميّ لدى فريق من الفقهاء، تتمثل في قبول التراجع في سلطات الخلافة الشاملة؛ انسجاماً مع الواقع التاريخيّ الذي آلت إليه الخلافة، ونلمسه في التمييز بين أنواع الحكم والسياسات، فالفقهاء، حتى القرن الخامس الهجري، لا يعترفون بوجود سياسة خارج إطار مفهوم الشريعة، فالشريعة سياسة الدنيا أو السلوك فيها، وهي مقياس للمفاضلة في أمور الدين والدنيا. غير أن هذا التصنيف على أساس وجود سياستين: سياسة شرعية، وسياسة مدنية، بدأ يفرض نفسه من خلال كتابات بعض الفقهاء، وكتاب الأدبيات السياسية التي اصطلح

---

(٥٠) الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، دمشق: منشورات عالم الكتب، مكتبة عبد الوكيل الدروبي، (د.ت)، ج٢، ص١٢٤. وانظر:
- **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص٧٥-٧٦.

(٥١) الغزلي، **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٦٩-١٧٠.

(٥٢) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص٦٠-٦٩. وانظر:
- الغزالي. **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٨٢-١٩٤.

(٥٣) الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص١٠٧.

على تسميتها بـ: "المواعظ أو نصائح الملوك"، انسجاماً مع الواقع الذي آلت إليه علاقة الخلافة مع السلاطين المتسلطين عليها؛ بسبب جهل الحكام الجدد بأمور الشريعة، وبهدف إرشادهم لأمور السياسة، وتقديم النصح والموعظة لهم، مستندين إلى إرث ضخم، حفلت به أدبيات السياسة الفارسية والحكمة اليونانية والهيلينية، إلى جانب الأخلاق الإسلاميّة، التي شكلت مشرباً ضخماً، غرف منه كُتَّاب النصائح ومواعظ الملوك.(٥٤)

ويذكر أن طائفة كبيرة من الفقهاء -والأشاعرة على وجه الخصوص- رفضوا رفضاً تاماً تجاوز الحدود التي رسمتها الشريعة باسم السياسة؛ لعدم وجود سياسة غير سياسة الشرع.(٥٥) وفي العصر المملوكي رفض الفقهاء السياسة القائمة على عقيدة (الياسا)، التي وضعها جنكيز خان. فهذا ابن القيم الجوزية يؤكد أن: "السياسة العادلة غير مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها، وباب من أبوابها.. وتسميتها سياسة أمر اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عدلاً فهي الشرع، وسياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة، عَلِمها من عَلِمها وجهلها من جهلها."(٥٦)

---

(٥٤) انظر حولها: مقدمة رضوان السيد، لكتاب المرادي، أبو بكر محمد بن الحضرمي (ت ٤٨٩هـ/ ١٠٩٥م)، **الإشارة إلى أدب الإمارة**، ط١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١م، ص١٧-٣١. وانظر كذلك:
- العلوي، هادي. **في السياسة الإسلاميّة**، ط١، بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤م، ص١٥٥.
- عباس، إحسان. **ملامح يونانية في الأدب العربي**، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧م، ص١٢٥.
- بدوي، عبد الرحمن. **الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٥٤م، ج١، ص٥ وما بعدها.
- العلام، عز الدين. **في الآداب السلطانية**، مرجع سابق، ص٤٣-٦٩.

(٥٥) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص١٦٥. وانظر:
- الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣٥.
- الغزالي. **فاتحة العلوم**، مرجع سابق، ص٥-٦.
- الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج١، ص ١٢.
- ابن تيمية. **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٧.

(٥٦) ابن القيم، **إعلام الموقعين**، مرجع سابق، ج٤، ص ٣١٣. وانظر:
- **ابن قيم الجوزية**. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، تحقيق: محمد حامد الفقي، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٥٣م، ص١٨-١٩.

ولا يتصور ابن تيمية سياسة أخرى غير السياسة الشرعية، "فولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، وإن انفرد السلطان عن الدين أو الدين عن السلطان فسدت أحوال الدنيا."(٥٧)

ورأى اتجاه من الفقهاء مخرجاً من الحالة التي انتهت إليها الخلافة في علاقتها مع السلطنة، وتراجع سلطاتها، وانتقال مقاليد الحكم إلى أيدي السلاطين، من خلال التأكيد على وجود الخلافة، غير أنها خلافة ناقصة، تستند في شرعيتها على قاعدة الضرورة؛ لأن الضرورة تجعل المحظور جائزاً، ومن ثمّ جواز الخلافة التي لا تتوافر فيها جميع شروط الخلافة الصحيحة الشرعية طالما أنها تمثل أخف الضررين؛ لأن احتمال قيام نظام مشوب بعيوب الخلافة الناقصة أقل ضرراً أو خطورة من غياب الخلافة كلياً.(٥٨) والمجالات التي توجب الإمامة الناقصة وتمنحها الشرعية هي: وجود قوة تتغلب على الإمام، وقيام مانع غير القوة لا يمكن إزالته يحول دون قيام الخلافة الصحيحة، أو الافتقار إلى خليفة تتوافر فيه شروط العلم والعدالة، أو تغلب جاهل فاسق تبيَّن أن في إبعاده عن الخلافة صعوبات لا يمكن معها التغلب عليها، فلا مفر من التسليم بإمامته.(٥٩) ويتساءل التفتازاني: "لم لا يجوز أن يولّى الرئاسة العامة (الخلافة) ذو شوكة لا تتوافر فيه شروط الإمامة، ما دام يحصل برئاسته انتظام لمصالح المسلمين، ولا سيما أن الأمر بدا مشكلاً بانتهاء الخلافة العباسية؛ أي أنه لم يعد بعد الخلفاء العباسيين قرشي، وإنما تغلب من كل ناحية، حتى خيف أن تعصي الأمة وهي مأمورة بالطاعة لهم."(٦٠)

---

(٥٧) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٥-٧، ١٣٨، ١٤٢، ١٦٩.

(٥٨) السنهوري، عبد الرزاق. **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: نادية السنهوري، ط١، القاهرة: الهيئة العربية للكتاب، ١٩٨٩م، ص ٢٥٩.

(٥٩) الإيجي، عضد الدين. **المواقف في علم الكلام**، مرجع سابق، ج٨، ص ٢٥٣. وانظر:
- النسفي، نجم الدين (ت ٥٣٧ﻫـ/ ١١٤٢م). **شرح العقائد النسفية، (د.ت)**، كردستان، ١٣٢٩ﻫـ/ ١٩١١م، ص٤٦.

(٦٠) التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر (ت ٧٩٢ﻫـ/ ١٣٨٩م). **شرح التفتازاني على العقائد النسفية في أصول الدين وعلم الكلام**، تحقيق: كلود سلامة، دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٧٤م، ص١٤٢.

وطوّر فقهاء مصر والشام نظرية الإمامة الناقصة؛ تمشياً مع الواقع الجديد الـــذي ترتب على انهيار الخلافة العباسية في بغداد، وإقامة سلاطين المماليك شـــبح خليفـــة عباسي في مصر،[٦١] فأجاز الفقهاء التفريق بين الخلافة والإمامة، ومن بينـــهم: ابـــن تيمية،[٦٢] والعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ/ ١٢٦١م) شيخ الشافعية في عصره،[٦٣] وشيخ الحنفية الكمال ابن الهُمام (٨٦١هـ/ ١٤٥٦م) الذي يقول: "إن ولاية المتغلـــب للقضاء والإمارة بالحكم والاستفتاء ونحوها تصح للضرورة، ولا يـــشترط في صـــحة الصلاة خلف الإمام عدالته، والحال عند التغلب كما لو لم يوجد قرشـــي عـــدل، أو وجد قرشي عدل و لم يقدر، أي لم توجد قدرة لتوليه؛ لتغلب الجورة على الأمـــر؛ إذ يحكم في كل من الصورتين بصحة ولاية من ليس بقرشي ومن ليس بعدل للضرورة، وإلا لتعطل أمر الأمة في فصل الخصومات، ونكاح من لا ولي لها، وجهاد الكفـــار، ويبرر ذلك بأن زمانه –أي عصر المماليك– هو دور الإمامة لا دور الخلافة الكاملة، التي ذهبت بذهاب الخلفاء الراشدين."[٦٤]

وحرصاً على الشرعية، وحفظ وحدة الأمة، ونبذ الفتنة، اتجه فقهاء أهل الـــسُّنة عامة، والأشاعرة منهم خاصة، إلى مسايرة الواقع التاريخيّ، الذي آلت إليه الخلافة في إطار انتقال السلطة الفعلية إلى أيدي الأمراء والسلاطين، بإقرار سلطة المتغلب، لتغدو شرعية ومنسجمة مع أحكام الشريعة، فوضعوا التسويات وفقاً لقاعدة: "الـــضرورات تبيح المحظورات."[٦٥] وبدأت سلسلة التـــسويات بالفقيـــه أبي الحـــسن المـــاوردي

(٦١) كرافولسكي، دورتيا. السلطة والشرعية، دراسة في المأزق المغولي، **مجلة الاجتهاد**، بيروت، عدد ٣، ربيـــع ١٩٨٩، ص١٠٨-١١٩.

(٦٢) ابن تيمية. **الخلافة والملك**، تحقيق: حماد سلامة، ط١، الزرقاء: مكتبة المنار، ١٩٨٨م، ص٣٠-٣١.

(٦٣) ابن عبد السلام، العز (ت٦٦٠هـــ/١٢٧١م)، **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ٢ج، القـــاهرة: مطبعـــة الاستقامة، (د.ت)، ج١، ص ٦٨، ٩١. وانظر:
- المقريزي، **السلوك لدول الملوك**، مرجع سابق، ج١، ق١، ص١٣-١٥.

(٦٤) ابن الهمام، الكمال (ت ٨٦١هـــ/ ١٤٥٦م). **المُسامرة في شرح المسايرة**، تحقيق، محمد محيي الدين عبـــد الحميد، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، (د.ت)، ص ٢٢٣، ٢٢٩، ٣١٦، ٣١٧، ٣٢٧-٣٢٨.

(٦٥) الدوري، عبد العزيز، الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي، **مجلة المستقبل العـــربي**، ع٩، ١٩٧٩م، ص٧٦. وانظر:
- شلق، الفضل، الحسبة، دراسة في شرعية المجتمع والدولة، **مجلـــة الاجتـــهاد**، بـــيروت، ع٢، ١٩٨٨م، ص٥٣.

(ت٤٥٠هـ/ ١٠٥٨م)، من خلال تنظيره لإمارة الاستيلاء في أواخر العصر البويهيّ.[٦٦] ولعل الهدف من القول بالضرورة عند الفقهاء هو الحفاظ على الشريعة. وأما ما تعداها من ضرورات: حفظ النفس، والعقل، والمال، فهذه كلها قد تكون في ظل السلطان أو الخليفة على حدٍّ سواء، ويعرّف إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨هـ/ ١٠٨٥م) مبدأ الضرورة بأنه: "سبيل التصرف في الوقائع المستجدة التي لا توجد فيها أجوبة العلماء معدة."[٦٧] والهدف من الضرورة عند الإمام الغزالي (ت ٥٠٥هـ/ ١١١١م) ماثل في جلب منفعة، أو دفع مضرة، أو بمعنى آخر، حفظ مقاصد الشرع التي تتمثل في المحافظة على: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، "فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، ودفعها مصلحة."[٦٨]

ويشكل كتاب (الأحكام السلطانية والولايات) للماوردي مصدراً رئيساً للنظرية الإسلاميّة حول الدولة، فهو صادر عن رجل مارس السياسة ممارسة فعالة، وكتب كتابه بناءً على توجيه من السلطة السياسية القائمة؛ للدفاع عنها في وجه أعدائها البويهيّين والفاطميين الشيعة، ولإعادة السلطة إليها بكل الوسائل.[٦٩] وكان لنظريته أهمية بالغة، من حيث إن كثيراً من الفقهاء الذين عاصروه أو الذين جاءوا بعده، قد أخذوا عنه وتأثروا به، ومن هؤلاء: معاصره الفقيه أبو يعلى الفراء في كتابه (الأحكام

(٦٦) الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، مرجع سابق، ص٧٧-٧٨. وحول مفهوم الإمامة عند الماوردي، انظر:
- هاملتون، جب، **نظرية الماوردي في الخلافة**، ضمن دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة: إحسان عباس، وآخرون، ط٢، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٤م، ص١٩٩ وما بعدها.
- الدوري، عبد العزيز، **النظم الإسلاميّة**، ط١، بغداد: وزارة المعارف العراقية، ١٩٥٠م، ص٨٢ وما بعدها.
- البغدادي، أحمد مبارك. **الفكر السياسي عند الماوردي**، ط١، الكويت: مؤسسة الشراع للنشر والتوزيع، ١٩٨٤م، ص١١٠ وما بعدها.

(٦٧) الجويني، **غياث الأمم**، مرجع سابق، ص ١٩٦.

(٦٨) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت: دار المعرفة، (د.ت)، ج١، ص٢٨٦-٢٨٧. وانظر:
- التركي، عبد المجيد. **نظرية الاستصلاح عند الغزالي**، ضمن ندوة أبو حامد الغزالي، الرباط: كلية الآداب، ١٩٨٨، ص٢٧٥-٢٩٠.

(٦٩) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٥.

السلطانية والولايات الدينية)، والإمام ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ/ ١٣٢٧م) الذي عاش في عصر المماليك، والإمام بدر الدين بن جماعة (ت ٧٣٣هـ/ ١٣٣٢م).[٧٠]

ويقسم الماوردي الإمارة إلى إمارتين: إمارة استكفاء، وهي التي تعقد عن اختيار،[٧١] وإمارة استيلاء، وهي التي تعقد عن اضطرار، وهي: أن يستولي الأمير بالقوة على بلد يقلده الخليفة إمارتها، ويفوض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفرداً بأحكام الدين؛ ليخرج حكمه من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة.[٧٢] وهذا التقليد للأمير المستولي بالقوة والقهر، في رأي الماوردي، يهدف "لاستدعاء طاعته، ودفعاً لمشاقته."[٧٣] وبالإذن له يكون "نافذ التصرف في حقوق الملة وأحكام الملة."[٧٤] وهو أمر شاذ عن المألوف في رأي الماوردي؛ لأن "الضرورة تسقط ما أعوز من شروطه المكنة.[٧٥] وبوصفه فقيهاً، فهو مضطر لوضع تسويات في ضوء الأوضاع المستجدة.[٧٦]

وأجاز الغزالي السلطنة ما دام السلطان يستمد سلطنته بتفويض من الخليفة، وأوجب طاعته؛ لأن طاعته من طاعة الخليفة،[٧٧] ولا تصبح سلطة السلطان شرعية إلا بموجب تفويض من الخليفة، بوصفه صاحب السلطة، "ومن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة، ومن استبد بالشوكة وهو مطيع للخليفة في أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء في أقطار الأرض ولاية نافذة الأحكام."[٧٨] وانطلاقاً من الأخذ بمفهوم انعقاد الإمامة بالشوكة، يحدد الغزالي الاختيار بمعتبري كل زمان، ويكفي أن

(٧٠) شلق، الفضل. **الفقيه والدولة**، مرجع سابق، ص٩١-٩٢.
(٧١) شلق، الفضل. **الفقيه والدولة**، مرجع سابق، ص٧٢.
(٧٢) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٧٧.
(٧٣) المرجع السابق، ص٧٧.
(٧٤) المرجع السابق، ص٧٧.
(٧٥) المرجع السابق، ص٧٨.
(٧٦) شلق، الفضل. **الفقيه والدولة**، مرجع سابق، ص١٠٦. وانظر:
- جب. **نظرية الماوردي في الخلافة**، مرجع سابق، ص٢١٥.
(٧٧) الغزالي. **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص٦٥-٦٦.
(٧٨) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٢، ص ١٤٤.

يبايع صاحب الشوكة (السلطان)، ومبايعته تلغي اختيار أهل الحل والعقد؛ لأن اختياره بمثابة اختيار عن أهل الحل والعقد، فالشخص الواحد المتبوع المطاع إذا بايع كفى؛ إذ في موافقته موافقة الآخرين.[٧٩]

وطاعة السلطان واجبة مثلما هي طاعة الخليفة إذا حكم وفقاً للشرع، غير أنه لا يجيز الخروج على السلطان الظالم؛ لأن ذلك أفضل من الفتنة،[٨٠] "والسلطان الظالم الجاهل إذا ساعدته شوكته، وعسر خلعه، وكان في الاستبدال به فتنة ثائرة لا تطاق وجب تركه ووجبت طاعته."[٨١]

وقد وضع كل من الجويني والغزالي الخطوط الأولى لنظرية السلطنة، وجاء ابن جماعة بعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، وقيام سلطنة المماليك، وإقامتهم شبح خليفة في مصر لا يُلتفت إليه.[٨٢] فصاغ نظريته للسلطنة، وفيها جرد الخلافة عملياً من كل محتوى حين تحدث عن الإمامة القهرية، التي تعني: قهر صاحب الشوكة (السلطان)، فهو يقول: "فإذا خلا الوقت عن إمام فتصدى لها من هو ليس من أهلها، وقهر الناس بشوكته وجنوده بغير بيعة أو استخلاف، انعقدت بيعته، ولزمت طاعته؛ لينتظم شمل المسلمين، وتجتمع كلمتهم، ولا يقدح في ذلك كونه فاسقاً في الأصح."[٨٣] "وإذا انعقدت الإمامة بالشوكة والغلبة، ثم قام آخر فقهر الأول بشوكته وجنوده، انعزل الأول وصار الثاني إماماً؛ لما قدمناه من مصلحة المسلمين."[٨٤]

ويُبقي ابن جماعة للخلافة مظهرها الشكلي على اعتبار أن التفويض أساس الشرعية؛ لأنه يرى أن السلطنة ولاية تفويض، فهو يقول: "فإذا فوض الخليفة إلى رجل ولاية إقليم أو بلد أو عمل، فإن كان مفوضاً بعمل خاص لم يكن له ولاية في غيره،

---

(٧٩) الغزالي. **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص١٧٧. وانظر:
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص١٠٦.

(٨٠) الغزالي. **فضائح الباطنية**، مرجع سابق، ص ١٩٣. وانظر:
- **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص ١٠٦-١٠٧.

(٨١) الغزالي. **إحياء علوم الدين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٢٤.

(٨٢) الدوري. **الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**، مرجع سابق، ص٧٠. وانظر:
- شلق، الفضل. **الجماعة والدولة**، مرجع سابق، ص١١١.

(٨٣) ابن جماعة. **تحرير الأحكام**، مرجع سابق، ص٥٥.

(٨٤) المرجع السابق، ص٦٠.

وإذا كان التفويض عاماً -كعرف السلاطين في زماننا- جاز له تقليد القضاة والولاة، وتدبير الجيوش، واستيفاء الأموال في جميع جهاتها."(٨٥)

ويضفي ابن جماعة مزايا عالية على السلطان، ويعتبر فيه ما يعتبر في الخليفة ما خلا النسب القرشي؛ "لأنه يقوم مقام الخليفة في كل ما كان له من مهام دنيوية."(٨٦) ويقدم ابن جماعة في آرائه تسويغاً للوضع القائم في زمانه؛ إذ يجعل التغلب والقهر أساساً مشروعاً للسلطنة كما هو للإمامة، وعلى عامة المسلمين طاعة السلطان الذي يستولي بالقهر والشوكة ما دام قد حصل على تفويض شكلي بالسلطة من الخليفة، "فإذا استولى ملك بالقوة والقهر على بلاد، فينبغي للخليفة أن يفوض أمرها إليه استدعاءً لطاعته، ودفعاً لمشاقته؛ خوفاً من اختلاف الكلمة، وشقّ عصا الطاعة، فيصير بذلك التفويض صحيح الولاية نافذ الأحكام."(٨٧)

ثالثاً: الإمامة عند ابن خلدون:

يكرر ابن خلدون النظرية السُّنية في الإمامة كما عرضها الماوردي في الأساس،(٨٨) إلا أنه يجتهد في تفسيرها من منطلق نظريته في العصبية، التي تكون بها الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر تجتمع عليه.(٨٩) ويميز بين أنواع الدول، ويصنفها حسب الشريعة، فما كان منه (أي الملك) — بمقتضى القهر والتغلب وإهمال القوة العصبية في مرعاها فهو عدوان ومذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة السياسية. وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضاً؛ لأنه نظر بغير نور الله، لأن الشارع أعلم بمصالح العامة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم، وأحكام السياسة إنما تطلع على مصالح الدنيا فقط.(٩٠) وتقف الخلافة بين النوعين المذكورين من المُلك، وهي النوع الوحيد

(٨٥) المرجع السابق، ص٦٠.
(٨٦) المرجع السابق، ص ٦٠.
(٨٧) المرجع السابق، ص٦١.
(٨٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٣-١٩٤.
(٨٩) المرجع السابق، ص١٣٩.
(٩٠) المرجع السابق، ص١٩٠-١٩١.

الكامل؛ لأنها حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها؛ إذ أحوال الناس ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا."[91]

وكما يلاحظ، فإن-الملك- كما يراه ابن خلدون ينحصر في ثلاثة أنواع: الملك الطبيعي، وهو: حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة. والملك السياسي، وهو: حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار. والملك الديني (الخلافة)، وهي: حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، فهي-في الحقيقة- خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا.

والنوع الأول، كما يراه ابن خلدون، مشترك عند جميع الأمم والشعوب، التي لا يستند الحكم فيها إلى سياسة عقلية، ولا إلى سياسة شرعية. أما النوع الثاني فعرف أكثر لدى الفرس، الذين كانوا يستندون إلى قوانين سياسية مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها. أما الدولة الإسلاميّة فاختصت بنظام معين أعطاها سماتها المميزة لها، وهو: الخلافة، غير أن نظام الخلافة انقلب إلى مُلك. ويستعرض ابن خلدون التطور التاريخيّ في انقلاب الخلافة إلى ملك؛ ليوضح أنه حصل مع تشكل الدولة الأموية والعباسية، ويجعل للعصبية الدور الأكبر في بلورة الممارسة السياسية فيها، وهذا يبعد الخلافتين الأموية والعباسية عن الخلافة الراشدة (النموذج)؛ "إذ ذهبت معاني الخلافة ولم يبق إلا اسمها، وصار الأمر مُلكاً بحتاً، وجرت طبيعة التغلب على غايتها... واسم الخلافة باقياً فيما بينهم لبقاء عصبية العرب، والخلافة والملك في الطورين ملتبس بعضها ببعض، ثم ذهب رسمُ الخلافة وأثرها بذهاب عصبية العرب، وفناء جيلهم، وتلاشي أحوالهم، وبقي الأمر ملكاً بحتاً...، واستحوذ ملوك العجم على مقدرات الأمور في الخلافة العباسية بعد أن ضعفت عصبية العرب، وصار أهل الحل والعقد من

(٩١) المرجع السابق، ص١٩١.

العجم الذين يدينون للخليفة تبركاً، والملك بجميع ألقابه ومناصبه لهم، وليس للخليفة منه شيء، فأصبح الأمر ملكاً بحتاً، وافترقت عصبية الملك عن عصبية الخلافة.(٩٢)

ومن الواضح أن ابن خلدون يميز بين ثلاث مراحل في تطور مفهـوم الخلافـة، استناداً إلى مفهوم العصبية، وهي: طور الخلافة النموذج، وهي الخلافة الراشدة، وهو التطور الذي تجسدت فيه الخلافة اسماً ومضموناً. وطور الخلافة المشوبة بالملك خلال العصرين: الأموي، والعباسي، وهي المرحلة التي تحولت فيها الخلافة إلى ملك، غير أن السلطة انحصرت في هذين الطورين بيد العرب؛ بسبب قوة عصبيتهم. وطور المُلـك، ويرتبط هذا بتراجع دور العرب وانتقال مقاليد السلطة إلى الأعاجم، الذين أصـبحوا العصبية الأقوى على حساب عصبية العرب الذين اضمحلت قوتهم. ويلاحـظ ابـن خلدون أن هؤلاء الأعاجم، بالرغم من استحواذهم على السلطة الدنيوية (الملـك)، أبقوا على الخلافة غطاء شرعياً لتوليهم السلطة.

وأسوة بالفقهاء السُّنيين الذين سبقوه، عرض ابن خلدون بعض القضايا المتعلقـة بالخلافة، مثل: سبب تسمية الخلافة بالإمامة،(٩٣) ووجوب تنصيب الإمـام بإجمـاع الفقهاء، وناقش وجوبها بالشرع والعقل، وأبطل بحجج عقلية ونقلية حجة القـائلين بعدم وجوب نصب الإمام: كبعض الخوارج، والمعتزلة، وخلص إلى أن عقد الإمامـة واجب شرعاً وعقلاً.(٩٤)

وتحاشى ابن خلدون الحديث عن دور أهل الحل والعقد في عقد الإمامة، واكتفى بذكر شروط منصب الإمام، وهو هنا متأثر بالجويني؛ إذ حددها بأربعة شروط هـي: العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء مع ما يؤثر في الرأي والعلم،(٩٥) وهذا على نقيض الماوردي وأبي يعلى، اللذين جعلاها سـبعة بمـا فيهـا النـسب

(٩٢) المرجع السابق، ص٢٠٨.
(٩٣) المرجع السابق، ص ١٩١.
(٩٤) المرجع السابق، ص١٩١-١٩٢.
(٩٥) المرجع السابق، ص١٩٣.

القرشي.[٩٦] أما ابن خلدون فله رأي آخر مختلف عن الذين سبقوه فيما يتعلق بمسألة النسب القرشي، الذي فسره بالعصبية،[٩٧] "فالمقصود من القرشية وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين، أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة من معها لعصرها، ليستتبعوا من سواهم."[٩٨]

وأما واجبات الإمام فلم يُفصِّل فيها ابن خلدون كثيراً، فقد ذكرها، بشكل مقتضب، استناداً إلى ما آل إليه حال الخلافة في عصره، وتنحصر "بالمدافعة عن الرعية، وكفّ عدوان بعضهم على بعض، بإمضاء الأحكام الوازعة بينهم، وكفَّ العدوان عليهم في أموالهم، بإصلاح سابلتهم في حوائجهم، وحملهم على مصالحهم، ومعاملاتهم من تفقد المعايش والمكاييل والموازين؛ حذراً من التطفيف، والنظر في السّكة (النقود) التي يتعاملون بها من الغش، وإلى سياستهم بما يريده منهم من الانقياد له، والرضى بمقاصدهم منهم، وانفراده بالمجد دونهم، والاستعانة بذوي القربى من أهل النسب والتربية أو الاصطناع القديم للدولة."[٩٩]

وفي إطار النظرية الخلدونية في العمران، فالخلافة وليدة ظروف المجتمع العربي الإسلاميّ، وقد تطورت إلى المُلك بفعل تطور هذا المجتمع نفسه، ويبين ابن خلدون كيف كان الإسلام قطب الرحى في توحيد القبائل العربية في عصبية واحدة، ومن ثمّ دولة واحدة، وهي دولة الخلافة.[١٠٠]

ويناقش ابن خلدون مسألة انحصار الخلافة في قريش، ليس لكونهم رهط الرسول، وإنما لقوة عصبيتهم. ورد شرط القرشية إلى العصبية، فالحكمة من اشتراط النسب القرشي لا يقتصر على التبرك بصلة النبي ﷺ، وإنما يرتبط ذلك بالعصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، تسكن إليه الملة

(٩٦) الماوردي. **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٣١-٣٢. وانظر:
- أبو يعلى الفراء، **الأحكام السلطانية**، مرجع سابق، ص٢٠.

(٩٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٤-١٩٦.

(٩٨) المرجع السابق، ص١٩٦.

(٩٩) المرجع السابق، ص٢١٨ وما بعدها.

(١٠٠) المرجع السابق، ص١٥٤، ١٥٦-١٥٧.

وأهلها.[١٠١] فشرط القرشية عند ابن خلدون ليس أساسياً، كما هو عند سلفه من الفقهاء، وإنما هو مرتبط بالعصبية، فالعلة من وجود القرشية هي وجود العصبية، "فاشترطنا بالقائم بأمور المسلمين، أن يكون من قوم أولي عصبية قوية غالبة على من معها لعصرها؛ ليستتبعوا من سواهم."[١٠٢] وتجتمع الكلمة على حسن الحماية، ولا يعلم ذلك في الأقطار والآفاق كما كان في القرشية؛ إذ إن الدعوة الإسلاميّة كانت لهم عامة، وعصبية العرب كانت وافية بها، فغلبوا سائر الأمم.

ويرى ابن خلدون أن العصبية القوية، هي بداية تكوين المُلك. ويرى أن الإسلام هو العصبية الوحيدة الشاملة لدى العرب، وهذا ما قصده بقوله: إنهم "أي العرب" بعيدون بطباعهم عن سياسة المُلك، وإنما يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية، فالإسلام هو أساس وحدة العرب وقوتهم.[١٠٣] ويذهب إلى تعميم مؤدّاه، أن العرب لا يحصل لهم المُلك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم في الدين،[١٠٤] ويفسر ذلك بقوله: "وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها في إقامته."[١٠٥]

إن فحوى مفهوم العصبية عند ابن خلدون مرتبط بالعرب، وبالتلازم بين العروبة والإسلام، ويرى أن ضعف عصبية العرب أدى إلى زوال المُلك عنهم، فعندما تحضروا وركنوا إلى حياة الدعة والترف "نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفارهم (بواديهم)، وجهلوا شأن عصبيتهم على أهل الدعوة ببعدهم عن الانقياد، فتوحشوا كما كانوا."[١٠٦] وعندما انحلت عصبية العرب انتقلت مقاليد الأمور إلى أقوام ذوي عصبية أخرى، مثل: الترك، وغيرهم، فتعددت الممالك والملوك.[١٠٧]

---

(١٠١) المرجع السابق، ص١٩٥.
(١٠٢) المرجع السابق، ص١٩٦.
(١٠٣) المرجع السابق، ص١٥٢.
(١٠٤) المرجع السابق، ص١٥١.
(١٠٥) المرجع السابق، ص١٥١.
(١٠٦) المرجع السابق، ص١٥٢.
(١٠٧) المرجع السابق، ص١٥٢، ١٥٥، ١٥٧، ١٩٤، ١٩٦، ٢٠٨.

ولاحظ ابن خلدون أن الخلافة زمن الراشدين كانت تقوم على الشورى، وأساسها الوازع الديني وبساطة المجتمع، لكن التحولات الاجتماعية بعد الفتوح قادت إلى الفتنة، مما أضعف الوازع الديني وظهور العصبية، وأخذت تتحول السلطة تدريجياً من الموافقة إلى الإكراه.(١٠٨)

وفكرة العقد، في رأي ابن خلدون، بقيت بعد الفتنة في نطاق المجموعة الحاكمة، كما في الفترات الأموية والعباسية الأولى؛ لحاجة صاحب السلطة إلى موافقة أهل عصبيته، ولكن الترف ومغريات السلطة تؤدي إلى سوء التصرف، والاستبداد، وتخطي الشريعة، وهذا يفضي من حكم العصبية إلى الحكم المطلق المستند على المرتزقة، مما أدى إلى ضعف عصبية العباسيين (العرب)، باعتمادهم على المرتزقة الأتراك، وشجع على قيام عصبيات جديدة، وهذه العصبية الجديدة (الترك) أدت إلى زوال الخلافة كمنظور تاريخي حتمي؛ لذلك يشترط ابن خلدون في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية غالبة على من معها.(١٠٩)

غير أن هذه العصبية (الترك)، لا تعم سلطتها على جميع الأقطار في عصره، كما كان في القرشية؛ إذ الدعوة الإسلاميّة كانت لهم عامة، وعصبية العرب كانت وافية لها، وإنما في هذا العهد، فكل قُطر بمن يكون له فيه العصبية الغالبة.(١١٠) وإن أية دعوة دينية في نظر ابن خلدون، لن يكتب لها النجاح من غير شوكة وعصبية تدافع عنها حتى يتم أمر الله فيها.(١١١) وهناك تلازم وثيق بين الدين والعصبية، فالدعوة الدينية "تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها،"(١١٢) وليس ثمة عصبية تتمكن من الغلبة طويلاً إلا بشرط تعاظم قوتها بدعوة دينية.(١١٣)

---

(١٠٨) الدوري. **الديمقراطية في فلسفة الحكم العربي**، مرجع سابق، ص٧٤.

(١٠٩) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٨٨، ٢٠٢-٢٠٨.

(١١٠) المرجع السابق، ص١٩٦.

(١١١) المرجع السابق، ص ١٥٩.

(١١٢) المرجع السابق، ص١٥٨.

(١١٣) المرجع السابق، ص١٥٨.

إن دراسة ابن خلدون للتاريخ العربي الإسلاميّ أثبتت وجود تلازم بين الدعوة والعصبية، وأن العصبية ضرورية للدعوة حتى تصل لغاياتها، وهي: الفوز بالمُلك.[(١١٤)] واتّحدت في شخص الخليفة في الإسلام السلطتان: الروحية والزمنية، وتآلفت الأمة، غير أن ذلك لم يدم لأكثر من جيل واحد، وترتب على الفتوحات، وثراء الصحابة، وسرعة تحول أنماط العيش من البداوة إلى التحضر، واقتباس العرب لأنماط الملك الكسروي، الاستبداد الذي حوَّل الخلافة إلى ملك.[(١١٥)]

ومن هذا المنطلق يرى ابن خلدون أن الدولة تشبه الكائن الحي؛ إذ تمر بأطوار خمسة هي: طور الظفر والاستيلاء على الملك، وطور الاستبداد والاستظهار على عصبيته باصطناع الرجال، واتخاذ الموالي والصنائع بهدف قهر أهل عصبيته وعشيرته، وطور الدعة والترف وتحصيل ثمار المُلك، والاهتمام بالعمران وجباية الأموال، وطور الخنوع والمسالمة والاقتداء بالأجداد وتقليدهم، وطور الإسراف والتبذير والاهتمام بالشهوات، والسخاء على بطانته، وهو طور الانهيار والانقراض.[(١١٦)]

إن ابن خلدون في هذا يقرأ التاريخ الإسلاميّ، وما حلَّ بالخلافة العربية عندما تخلت عن عصبية العرب، ابتداءً من العصر العباسي، ولجأت إلى اتخاذ الموالي والغلمان من الأعاجم. وتدريجياً حجر غلمان الدولة على الخلفاء، واستبدوا بهم، واستأثروا بالسلطة الدنيوية، وتركوا لهم لقب الخلافة، وانفردوا بالملك،[(١١٧)] وقنع الخليفة من الملك بالجلوس على السرير، وإعطاء الصفقة (البيعة)، وخطاب التهويل (الهالة الدينية التي أحاط الخلفاء بها أنفسهم)، والقعود مع النساء خلف الحجاب. بينما انتقل الحل والربط، والأمر والنهي، ومباشرة أمور الحكم وتفقدها، من النظر في الجيش والمال والثغور للوزير، "ويسلم له في ذلك إلى أن تستحكم له صبغة الرئاسة بتحول المُلك إليه، ويؤثر به عشيرته وأبناءه من بعده(أي المتغلب). والنماذج التطبيقية في هذه الحالة

(١١٤) المرجع السابق، ص٢١٣.
(١١٥) المرجع السابق، ص١٦٨-١٧٠.
(١١٦) المرجع السابق، ص١٧٥-١٧٦.
(١١٧) المرجع السابق، ص١٧٥-١٧٦.

كثيرة، في مقدمتهم: البويهيّون والسلاجقة في المشرق، والحاجب المنصور بن أبي عامر في الأندلس.[(١١٨)]

إن ابن خلدون يقيم تنظيره هذا انسجاماً مع قراءته العميقة للتاريخ الإسلاميّ والواقع التاريخيّ، الذي انتهت إليه الخلافة في ظل انحسار سلطة العرب، وانتقالها إلى أيدي المتسلطين عليها من الأتراك وغيرهم، ومع أن ابن خلدون لم يُخفِ جهله بأحوال المشرق ودوله، قياساً بمعرفته العميقة بالمغرب،[(١١٩)] إلا أن الإشارات التي بين أيدينا تنبئ عن فهم عميق للواقع الذي انتهت إليه الخلافة مع المتغلبين عليها "فقد درست دولة العرب وأيامهم، وذهبت الأسلاف الذين شيدوا عزهم ومهدوا ملكهم، وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم، مثل: ملوك الترك بالمشرق، والبربر بالمغرب، والفرنجة في الشمال."[(١٢٠)]

إن ضعف عصبية العرب، بابتعادهم عن عصبيتهم، واعتمادهم على العصبيات الأخرى، وانغماسهم في حياة الترف والملذات، وضعف الوازع الديني الذي عدّه ابن خلدون أساس وحدتهم،[(١٢١)] هو أسّ هذا التحول التاريخيّ في نظر ابن خلدون، ويعبّر عن هذا المعنى بقوله: "بعدت طبائع العرب عن سياسة المُلك، وإنما يصيرون إليه بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية، واعتبرْ ذلك بدولتهم في الملّة لما شيد لهم الدين بأمر السياسة بالشريعة، وأحكامها المراعية لمصالح العمران ظاهراً وباطناً، وتتابع فيها الخلفاء، عظم حينئذ ملكهم وقوي سلطانهم. ثم إنهم بعد ذلك انقطعت منهم عن الدولة أجيال نبذوا الدين، فنسوا السياسة، ورجعوا إلى قفورهم، وجهلوا شأن عصبيتهم مع أهل الدولة، ببعدهم عن الانقياد، وإعطاء النصفة، فتوحشوا كما كانوا، ولم يبق لهم من اسم المُلك، إلا أنهم من جنس الخلفاء وجيلهم. ولما ذهب أمر الخلافة،

---

(١١٨) المرجع السابق، ص١٨٤-١٨٦.

(١١٩) المرجع السابق، ص٣٣.

(١٢٠) المرجع السابق، ص٢٩.

(١٢١) المرجع السابق، ص١٥٦، ١٥٧، ١٩٤، ١٩٥.

وأمحي رسمها، انقطع الأمر جملة من أيديهم، وغلب عليهم العجم دونهم، وأقـــاموا في بادية قفارهم، لا يعرفون الملك ولا سياسته."[١٢٢]

إن استظهار الخلفاء بالموالي والمصطنعين، من الغلمان الأتراك والديلم منـــذ أيـــام المعتصم، ومن بعده ولده الواثق، قلَّص رقعة الدولة حتى اقتصر سلطانها الفعلي علـــى العراق، وهو، على قول ابن خلدون، ما فقدته فعلياً مع تسلط البويهيّين الديلم، ومن بعدهم الأتراك السلاجقة، وهذا حالهم حتى انقرضت الخلافة العباسية في العراق على يد التتار.[١٢٣] وحتى عندما أقدم ملوك الترك(المماليك) في مصر والشام على إحيـــاء الخلافة العباسية مجدداً، لا يعدو حكمهم أكثر من كونه سلطاناً ورعية، ودولتهم قائمة بملوك الترك، وعصائبهم يغلبون على الأمر واحداً بعد واحد، والخلافة مسماة بالعباس في أعقاب الخلفاء ببغداد.[١٢٤]

ويصل ابن خلدون إلى استنتاج يختم فيه ثمانية قرون من تطور التجربة الـــسياسية الإسلاميّة، المتمثلة في الخلافة والسلطنة التي انتهت إلى تمايز قطعي بين الخلافة والمُلك؛ إذ المُلك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية، ويجبي الأموال، ويبعث البعـــوث، ويحمـــي الثغور، ولا تكون فوق يده يد قاهرة،[١٢٥] والسلطان المملوكي في زمنه هو المالـــك للرعية القائم في أمورهم عليهم، فالسلطان له رعيته، والرعية لهـــا ســـلطانها.[١٢٦] و فقدت الخلافة معالمها "فوظيفة الإمارة والوزارة والحرب والخراج صارت ســـلطانية، ووظيفة الجهاد بطلت ببطلانه، وكذا نقابة الأنساب، التي يتوصل بها إلى الخلافة قـــد بطلت ببطلان الخلافة ورسومها. وبالجملة قد اندرجت رسوم الخلافة ووظائفهـــا في رسوم المُلك والسياسة في سائر الدول لهذا العهد."[١٢٧]

---

(١٢٢) المرجع السابق، ص١٥٢.
(١٢٣) المرجع السابق، ص١٧٢، ٢٠٨.
(١٢٤) المرجع السابق، ص١٦٥.
(١٢٥) المرجع السابق، ص١٨٨.
(١٢٦) المرجع السابق، ص١٨٨.
(١٢٧) المرجع السابق، ص٢٢٦.

والشورى والحل والعقد، في رأي ابن خلدون، لا تكون إلا لصاحب عصبية يعتدُّ بها، على حل أو عقد أو فعل أو ترك. وأما من لا عصبية له، ولا يملك من أمر نفسه شيئاً، ولا من حمايتها، إنما هو عيال على غيره، فأي مدخل له في الشورى، أو أي معنى يدعو إلى اعتباره فيها.(١٢٨)

وبقي أن نختم حديثنا حول تنظير ابن خلدون حول مفهوم العصبية بالقول: إن ابن خلدون يرى أن العصبية هي السبب الرئيس في تحول الخلافة إلى ملك، غير أنه في تحليلاته للتحولات التي ترافق انقلاب الخلافة إلى ملك بعد قيام الدولة، وتتبّع الصلة بين السلطان والعصبية والتحول الحضاري؛ ليفسر تدرج الدولة نحو الانهيار. لكن هذا لا يعني زوال الأمة بزوال الملك عنها، وإن كان يرى على ما يبدو أن كيان الأمة وحريتها يكونان بوجود الدولة، لكنه لا يقرن الأمة بالدولة، بل يرى أن قيام الملك مقترن بوجود عصبية جامعة، فزوال العصبية معناه زوال الملك، لكنه لا يعني زوال الأمة.(١٢٩)

الخاتمة:

إن بروز السلطنة بوصفها مؤسسة سياسية في العصر السلجوقي، إلى جانب الخلافة بوصفها مؤسسة دينية، يمثل مرحلة مفصلية في تراجع السلطات الشاملة للخلافة، وتقلص سلطاتها من الناحيتين: العملية والنظرية، و يمثل-كذلك- عصر بروز السلطة الدنيوية ممثلة في السلطنة، التي غدت الأكثر حضوراً في الفكر والممارسة طوال الفترات اللاحقة. ومع انتقال السلطة إلى الأيوبيين والمماليك من بعدهم أصبحت السلطنة واقعاً لا مفر منه، وفرضت نفسها على الفقهاء، مع استمرار تعلقهم بالصورة التقليدية للخلافة، ومحاولة الدفاع عنها بكل السبل والوسائل في وجه السلطة الدنيوية (السلطنة). وبرز من الفقهاء: الماوردي، والجويني، والغزالي، وابن تيمية، وابن جماعة،

(١٢٨) المرجع السابق، ص٢٢٤.

(١٢٩) الدوري. ابن خلدون والعرب، مفهوم الأمة العربية، **مجلة المستقبل العربي**، السنة ٦، عدد ٦١، (آذار/ مارس، ١٩٨٤م)، ص٨ وما بعدها.

وابن خلدون، إلا أنهم في إطار حرصهم على الشرعية، وحفظ وحدة الأمة، ونبذ الفتنة، اضطروا إلى مسايرة الواقع التاريخيّ، الذي آلت إليه الخلافة بانتقال السلطة الفعلية إلى أيدي السلاطين، بإقرار سلطة المتغلب؛ لتغدو شرعية ومنسجمة مع أحكام الشريعة. فوضعوا التسويات وفقاً لقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، بدءاً بالفقيه الماوردي في تنظيره لإمارة الاستيلاء في أواخر العصر البويهيّ، مروراً بالجويني وتلميذه الغزالي في عصر السلطنة السلجوقية، بحيث تدرجت النظرية إلى قبول السلطنة، وشرعية اختيار الخليفة، من قبل السلطان السلجوقي صاحب الشوكة، واستمراراً بابن جماعة الذي عاش في عصر المماليك وهو العصر الذي أصبحت فيه السلطنة واقعاً لا مفر؛ إذ سوّغ الأوضاع القائمة في زمنه، فجعل التغلب والقهر أساساً مشروعاً للسلطان، وأكد على الطاعة المطلقة للسلطان، وأضفى على السلاطين مزايا عالية، وأقرّ فيهم من الشروط، ما أقرّ في الخليفة خلا النسب القرشي.

وضمن هذا السياق يمكن فهم آراء ابن خلدون، وتنظيره للعصبية، ودورها في تطور مؤسسة الخلافة حتى تدهور السلطة العباسية، ويدرك ما انتهى إليه سلطان العرب من تراجع في عصره، وانتقال مقاليد السلطة إلى الأعاجم (الأتراك). وحاول ابن خلدون، من خلال آرائه في مسألة الإمامة والسلطنة، تكوين نظرية جديدة تقوم على واقع العصبية، لكن ذلك لم يمنعه من أن يستتبع خطى الفقهاء الذين سبقوه، لذا نلاحظ أن مفهومه في الإمامةساير إلى حدٍّ كبير الفقهاء الذين سبقوه، ولا سيما الماوردي الذي تأثر به ابن خلدون كثيراً فيما أورده حول الإمامة.

كما أنه في تنظيره لمفهوم العصبية تأثر كثيراً بمعالجات الماوردي لإمارة الاستيلاء، والجويني والغزالي وابن جماعة في تنظيرهم للسلطان صاحب الشوكة، لذا نلاحظ أن ابن خلدون سار على خطى أسلافه من الفقهاء، وتأثر بهم، غير أنه انفرد عنهم بصوغه مفهومه ضمن رؤية شاملة تقوم على مفهوم العصبية، انسجاماً مع فهمه العميق، واستيعابه للمسيرة التاريخيّة للعرب، والتطور التاريخيّ، الذي رافق انتقال السلطة من العرب إلى غيرهم.

ابن خلدون وريادته للدراسات الاقتصاديّة: دراسة في البعد المعرفيّ

رفعت السيد العوضي*

مقدمة:

من المسلم به أن ابن خلدون يشهد بريادته في العلوم الاجتماعية، كلٌّ من العلماء المسلمين وغير المسلمين. ولقد أثبتت كثير من الدراسات أن مساهمة ابن خلدون في الاقتصاد، من أهم وأبرز مساهماته. وتتوزع آراء ابن خلدون في الاقتصاد على موضوعات متعددة، أهمها: ما يتعلق بمصادر المعرفة التي يستقي منها آراءه وأحكامه، وهو أمر يتسق تماماً مع ثقافته الإسلامية، وهذا هو بالتحديد ما يحاول هذا البحث أن يتوصل إليه.

ومما يجدر ذكره -منذ البداية- أن آراء ابن خلدون التي تصنف في البعد المعرفيّ تنتشر في كثير من كتاباته، ولكننا في هذا المقام، سوف نقتصر على البحث في آراء ابن خلدون في البعد المعرفيّ من خلال ما كتبه في موضوعين، الأول: المنطلقات المعرفيّة لفلسفة التاريخ، وتدخل فيها فلسفة الحتمية. أما الموضوع الثاني: فهو البعد المعرفيّ في تأسيس علم الاقتصاد. وسيبدأ البحث ببعض المقدمات التمهيدية، ثم يتناول الموضوعين المشار إليهما، ويختم البحث ببعض الاستنتاجات الخاصة بإسهام ابن خلدون في تأصيل البعد المعرفيّ في الدراسات الاقتصاديّة.

وابن خلدون اسم له من الشهرة والأهمية مكان كبير في تراث المسلمين. وهاتان الصفتان: الشهرة، والأهمية، ليستا قاصرتين على الاقتصاد، وإنما تمتدان لتغطية مساحة واسعة من العلوم الاجتماعية. وأيُّ مراجعة للأدبيات الخلدونية سوف تكشف عن

---

* أستاذ الاقتصاد الإسلامي في كلية التجارة بجامعة الأزهر، والمستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي. reawdy@hotmail.com

عدد كبير من الدراسات والبحوث المنشورة بالعربية وغيرها من اللغات الحية، فضلاً عن عدد كبير من المؤتمرات العلمية المتخصصة بابن خلدون.

والمرجع الأساسي لآراء ابن خلدون هو كتاب مقدمة ابن خلدون. وهذا الكتاب،[1] هو الجزء الأول من كتاب ابن خلدون: "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن جاورهم من ذوى السلطان الأكبر." وقد ضمّن ابن خلدون المقدمة منهجه العلمي على نحو عام، وفى ثنايا كتابته عن المنهج جاء الحديث عن البعد المعرفيّ. وقد تناولت الدراسات الخلدونية أجزاء كتاب المقدمة بتفصيل كبير جداً. ويكفي أن نحيل إلى أعمال واحد من المؤتمرات العديدة التي تناولت جهود ابن خلدون، وكتاب المقدمة على وجه الخصوص، وشارك في هذا المؤتمر عشرات العلماء والباحثين من ذوي المكانة العلمية المرموقة، وقد عقد المؤتمر المركزُ القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة في يناير ١٩٦٢. ودارت فيه مناقشات ومحاورات غطت معظم مجالات التخصص المعرفيّ: من علوم الفلسفة، والاجتماع، والاقتصاد، والسياسة، والتاريخ، والتربية، والأدب، فضلاً عن علوم الدين من: فقه وأصول وعقيدة. وعند التأمل في آراء ابن خلدون حول الاقتصاد، المدونة في المقدمة، فربما لا يكون من المبالغة القول: إن المقدمة تضمنت أهم ما في تراث المسلمين العلمي عن الاقتصاد.

ونستطيع أن نميّز في حياة ابن خلدون، التي امتدت على مدى أربعة وسبعين عاماً، بين ثلاث مراحل متقاربة في مدها الزمنية: مرحلة النشأة والتكوين التي قضاها في تونس، ومرحلة النضال السياسي التي تنقل فيها بين المغرب الأوسط والأقصى والأندلس، ومرحلة التدريس والقضاء التي امتازت بهدوء نسبى استقر فيها في القاهرة، وإن لم يفته أن يزور الشام والحجاز. ويمكن القول: إن ابن خلدون عاش عمراً حقيقياً أطول بكثير من عمره الزمني؛ إذ إن العمر الحقيقي يقاس بالأعمال، أما العمر الزمني

(١) ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**، ط٥، بيروت: دار القلم، ١٩٨٤.

فيقاس بوحدات الزمن، فقد توزعت حياته بين التأليف، وتولى وظائف عامة لها أهميتها، وسفارات في مهمات رسمية.

وكان لابن خلدون نفوذ وتأثير علمي وسياسي في عصره، ونعتقد أنه أصبح بعد وفاته أكثر تأثيراً في المجالات العلمية، ودليلنا على ذلك المؤلفات الكثيرة كتبت عنه؛ لتتحدث عن تأثيره، ودوره في كثير من العلوم.

أولاً ابن خلدون وفلسفة تفسير التاريخ:

١. محاولة قولبة فكر ابن خلدون في فلسفة التفسير المادي للتاريخ:

ثمّة اتجاهان في التشيع المذهبي يتجاذبان ابن خلدون، وهما على طرفي نقيض: الاتجاه الأول يجعل ابن خلدون مؤسساً لمذاهب الحرية الاقتصاديّة؛ والاتجاه الثاني يجعله واضع فلسفة التفسير المادي للتاريخ، وأصحاب هذا الاتجاه يرون أنّ التفسير المادي للتاريخ يجد جذوره عند ابن خلدون.

وتحكم تفسير التطور التاريخي فلسفتان: الفلسفة المثالية، وتنسب إلى هيجل،[٢] والفلسفة المادية، ويعد ماركس[٣] أكثر المفكرين الذين وظفوا هذه الفكرة توظيفاً مذهبياً.

وتتبنّى الفلسفة المثالية فكرة: أن المجتمعات تخضع للتطور وليس للثبات، وأن التغيير يبدأ أولاً في العقل الإنساني؛ أي في عالم الفكر، وهذا يقود التغيير في عالم المادة. أما الآلية التي يتم بها التغيير فهي أن أية فكرة Thesis يكون لها نقيض Antithesis ويقوم صراع بينهما، فتخلق ظاهرة جديدة هي التركيب Syntythesis.[٤]

---

(٢) هيجل: Georg Wilhel Friedrich Hegel فيلسوف ألماني ولد في ١٧٧٠م ومات في ١٨٣١.

(٣) كارل ماركس: Karl Marx فيلسوف واقتصادي اشتراكي، ولد في ألمانيا ١٨١٨ ومات في انجلترا في ١٨٨٣.

(٤) Loucks , Willia N ; *Comparative Economic Systems* , Sixth edition, New York , Harper Row, 1964, pp. 81/2 .

في الفلسفة المادية تخضع المجتمعات أيضاً للتطور، ولكن ماركس يعتقد أن التغيير يحدث أولاً في عالم المادة وليس عالم الفكر، فهو يؤمن أن الوجود المادي هو الذي يعمل على عقل الإنسان؛ ولذلك تكون الأفكار هي ردود أفعال لهذه الظاهرة الخارجية.(٥)

وتُعدّ الدكتورة سفيتلانا باتييفا، وهي مفكرة من الإتحاد السوفيتي السابق من الذين كتبوا عن ابن خلدون؛ إذ كتبت دراسة موسعة عن العمران البشرى في مقدمة ابن خلدون، وفي رأيها أن علم العمران الذي كتب عنه ابن خلدون يعني الحياة الإجتماعية، وهو يعني "التساكن والتنازل في مصر أو حلة؛ للإنس بالعشير واقتضاء الحاجات؛ لما في طباعهم من التعاون على المعاش." من هذا التعريف للعمران الذي كتبه ابن خلدون، ترى سفيتلانا باتييفا أن أيّ عمل جماعي حقيقي للبشر مشروط بالاحتياجات المادية، وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع في الملك والكسب والعلوم والصنائع"(٦) وفي موضع آخر من كتابها كتبت "الحاجة المادية كقوة أساسية موجهة في تاريخ البشرية، هي القاعدة الأولية الأولى لنظرية ابن خلدون."(٧)

إذا قُبِل ما قالته المؤلفة المشار إليها، فإنها بهذا تكون قد حققت أمرين: الأول؛ أنها جعلت فكر ابن خلدون يتفق مع التفسير المادي للتاريخ، والثاني؛ أنها تكون قد ربطت بين ما قاله ابن خلدون، وما قاله كارل ماركس عن مرحلة الشيوعية البدائية، وهي أولى المراحل في تطور المجتمع البشرى.

٢. العوامل الفاعلة للتطور في الفكر الخلدوني:

للتعريف على نحو صحيح برأي ابن خلدون حول البعد المادي في تفسير التاريخ، نحلل نص ابن خلدون الذي تم الاعتماد عليه في القول بمادية الفكر الخلدوني.

---

(٥) Ibid , pp . 82/3 .

(٦) سفيتلانا باتسيفا. **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمه عن الروسية: رضوان إبراهيم، طرابلس- تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٧٨م، ص١٨٨-١٨٩.

(٧) المرجع السابق، ص١٩٥.

كتب ابن خلدون الفصل الأول من الكتاب الأول تحت عنوان: في العمران البشرى على الجملة وفيه مقدمات تتمثل في الأمور الآتية:

"الأول: في أن الاجتماع الإنساني ضروري، ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في إصطلاحهم وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركّبه على صورة لا يصح حياهما وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسه بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله. إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته منه. فلا بد من اجتماع القدر الكثيرة من أبناء جنسه؛ ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف، وكذلك يحتاج كل منهم أيضاً في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه."[٨]

هذا هو نص ابن خلدون عن حاجة البشر للتعاون وللاجتماع معاً، وكذلك للتخصص، ونحاول هنا أن نقدم تحليلاً لهذا النص؛ لاكتشاف النظرية الخلدونية في تفسير التاريخ، ومحاولتنا هذه تتمثل فيمايلي:

أ. يبدأ ابن خلدون كتابته عن حاجة الإنسان للاجتماع، بالتأكيد على أنّ هذه الحاجة تبدأ بأساس إيماني، وهو أن الله سبحانه خالق الإنسان بحاجاته وانفعالاته، ويترتب على ذلك أن الله هو الخالق الذي يبدأ به التطور. وهذه النتيجة تجعل رأي ابن خلدون في تفسير تطور التاريخ يفارق الفلسفة المادية تماماً، وهي الفلسفة المؤسسة على أن قوى الإنتاج خالقة لعلاقات الإنتاج؛ أي أن المادة خالقة، وليس هذا فحسب بل هي قادرة على التطوير الذاتي لنفسها، وبعبارة الذين عرضوا هذه الفلسفة عرضاً اقتصادياً: تخضع عمليات الإنتاج الاجتماعية لتطور ذاتي؛ يعنى أنها تغيّر ما يتعلق بها من اقتصاد أو اجتماع،[٩] فالفلسفة المادية منفصلة كلية عن الإيمان بالله، بينما الفلسفة الخلدونية مؤسسة بالكامل على الإيمان بالله.

---

(٨) ابن خلدون. **المقدمة**، ط٥، دار القلم، ١٩٨٤م، ص٤١-٤٢

(٩) Schumpeter, J., *History of Economic Analysis*, Georg Allen and Unwin, London, 1954.P. 439.

ب. بعد أن أعطى ابن خلدون أمثلة على قصور الإنسان عن توفير كل احتياجاته اللازمة لحياته بنفسه قال: "... فلابد من اجتماع القُدَر الكثيرة من أبناء جنسه؛ ليحصل لهم القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف." ويومئ ابن خلدون في هذا النص إلى دور العامل الاقتصاديّ؛ إذ إن النص لا يدل على أن العامل الاقتصاديّ خالق للتطور، وإنما يدل على أنه محفز للتخصص. ويشير إلى أن التخصص وتقسيم العمل كان شاغل ابن خلدون، فَحَلٌّ المشكلة الاقتصاديّة يكمن في التخصص.

وعندما نجمع ما جاء في الفقرة (أ)، مع ما جاء في الفقرة (ب) فإننا سنصل إلى النتيجة التالية: الخالق للتطور هو الله سبحانه وتعالى، أما العامل الاقتصاديّ فيعمل على تنظيم التخصص وتقسيم العمل، وهذا لا يصنف على أنه خلق، إنما هو ترتيب للأعمال الاقتصاديّة.

جـ. جاء في النص السابق لابن خلدون ما يلي: "ولما كان العدوان طبيعياً في الحيوان، جعل لكل واحد منها عضواً يختص بمدافعته ما يصل إليه من عادية غيره، وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد". هذه الفقرة لابن خلدون تضيف عنصراً جديداً إلى رأيه في تفسير التاريخ؛ هو فكر الإنسان؛ إذ الفكر يعمل على التطور.

د. إذا جمعنا ما جاء في الفقرات الثلاث: أ، ب، جـ معاً، فالنتيجة المتوخاة هي: الخالق للتطور هو الله سبحانه وتعالى، وبعد الخلق يجئ الفكر والعامل الاقتصاديّ لترتيب عملية التطور، ولكلٍّ منهما مجاله في العمل؛ فالعامل الاقتصاديّ يعمل على تنظيم التخصص وتقسيم العمل، ودوره لا يصنف على أنه خلق وإنما ترتيب للأعمال الاقتصاديّة.

ونستنتج مما سبق، أنّ الله خالق للتطور، ثم يجئ فكر الإنسان ومعه التطبيق؛ لترتيب التطور وتنظيمه. وعلى هذا فإن نظرية ابن خلدون في تفسير التاريخ تكون

مشتملة على الإيمان بالله، والفكر، والتطبيق. وهي بهذا تغاير كُلّية فلسفة هيجل المثالية حيث الفكر وحده، وفلسفة ماركس المادية حيث العامل الاقتصاديّ وحده.

٣. ابن خلدون وفكرة الحتمية:

تعني الحتمية انتقال المجتمعات الإنسانية من مرحلة تطورية إلى مرحلة تطورية تالية، وهي أحد عناصر النظريات المعاصرة في تفسير التاريخ. وقد أعطى ماركس ومن شايعه لفكرة الحتمية طابعاً مذهبياً، فالتطور عنده محكوم بالصراع بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج. وقوى الإنتاج مصطلح يدخل فيه تنظيم العمال، وتجميعهم، وتقسيم العمل، وخصائص الموارد الطبيعية المتاحة (الندرة وطبيعتها)، هذا وغيره يصوغ أسلوب الإنتاج.[١٠] أما علاقات الإنتاج، فهو مصطلح يشمل ما يشكل النظم القانونية، والسياسية، التي تطابقها أشكال محدودة من الشعور الاجتماعي،[١١] فالملكية مثلاً عنصر من عناصر علاقات الإنتاج.

وفي الفلسفة الماركسية قوى الإنتاج هي التي تقود التطور، وهي تخضع لتطور ذاتي؛ أي داخلي فيها، إنها تخضع لميل لتغيير ما يتعلق بها من اقتصاد أو اجتماع أو غيره.[١٢] ويعني ذلك أن تطور قوى الإنتاج تطور حتمي، لا يمكن منعه أو وقف حركته. والتطور في علاقات الإنتاج تابع للتطور في قوى الإنتاج، هكذا تتحدد صيغة حتمية انتقال المجتمعات وتطورها من مرحلة تطورية إلى مرحلة تطورية تالية.

إنّ بعض الذين قدموا دراسات عن ابن خلدون ناقشوا فكرة الحتمية في فلسفته، وقد جمع ملحم قربان[١٣] آراء بعضهم وتعرض لها بالنقد، ولاحظ أن بعضهم قالوا: إنّ ابن خلدون يأخذ بالنظرية الحتمية في التاريخ، ومن هؤلاء: على عبد الواحد وافي، و(إيف لاكوست). وقد نقل لنا النتيجة التي توصل إليها إيف لاكوست، وهي ممثلة في

---

(١٠) Loucks, W. N., op.cit, p.87.

(١١) البرواي، راشد. **تطور الفكر الاقتصاديّ**، ط١، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٧٦م، ص١٥٥.

(١٢) Schumpeter, J., op. cit, p. 439.

(١٣) للتعرف على آراء هؤلاء المفكرين في ابن خلدون والحتمية، انظر:

- قربان، ملحم. **خلدونيات: قوانين خلدونية**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

قوله: "فلقد توصل ابن خلدون إلى الاقتناع بأن انهيار الإمبراطوريات ليس عرضياً وإنما هو محتم."[(١٤)]

أما "قربان" نفسه، فإنه لا يذهب إلى أنّ ابن خلدون يقول: إن مرور الدولة من بداية نشأتها إلى نهايتها لا يتم عن طريق الفوضى التامة، ولا بطريقة حتمية تنتفي فيها الحرية، وإنما يفسر ذلك بنظام تتداخل فيه عناصر الحرية من جهة، وقوانين السببية والطبيعة من جهة ثانية.

ويمكن مناقشة موقف ابن خلدون من الحتمية التاريخية من خلال عدد من العناصر، منها:

أ. **حتمية تتغير بالمشيئة الإلهية**: لقد أورد ابن خلدون فصلاً بعنوان: (في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع)، أكدّ فيه أن الهرم أمر طبيعي في الدولة، وأن العوائد تمنع من تلافيها، ومع ذلك فإن المشيئة الإلهية تتدخل؛ لتحقيق ما قدّر الله، فقال: "وانظر شأن الأنبياء في إنكار العوائد ومخالفتها لولا التأييد الإلهي والنصر السماوي، فاعتبر ذلك ولا تغفل سرّ الله تعالى وحكمته في اطّراد وجوده على ما قدر فيه، ولكلٍّ أجلٍ كتاب."[(١٥)] فالمراحل التاريخية لها سريانها الطبيعي، لكن الطبيعة تخضع للمشيئة الإلهية وتخرق بها؛ مما يجعل الحتمية عند ابن خلدون لها تكييف خاص، إنها ليست حتمية مطلقة، بل هي حتمية تتغير وتتبدل وفق المشيئة الإلهية.

ب. **السنن الإلهية**: تتكرر الإشارة في كتاب المقدمة إلى السنن الإلهية على نحو واضح، وقد ورد ذلك في صياغات متعددة، منها: "فاعتبر ذلك ولا تغفل سر الله تعالى وحكمته في اطّراد وجوده على ما قدر فيه ولكلّ أجلٍ كتاب." وفي نهاية فصله عن (أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع.) قال: "سنة الله في عباده."[(١٦)] وفي نهاية تحليله لكيفية حدوث الكساد في الأسواق، قال: "والله سبحانه وتعالى مالك الأمور كلها

---

(١٤) المرجع السابق، ص١٩.

(١٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٩٣-٢٩٤.

(١٦) المرجع السابق، ص٢٨٦.

وبيده ملكوت كل شيء." (١٧) وفي الوقت الذي يجعل كارل ماركس لقوى الإنتاج ميلاً ذاتياً، أي: داخلياً للتغير، وأنها تتغير بذاتها، ولا تحتاج إلى إله يغيرها، فإن ابن خلدون جعل الأمور كلها تجري في صورة مطّردة وفق سنة إلهية، فالله سبحانه خالق الأمور. وتطورها يكون وفق السُّنة التي جعلها لها في التطور والتغير.

ج. **الجدلية بين الإنسان والمادة:** الجدلية(١٨) هي العامل الفاعل في النظريات الأوروبية التي حاولت تفسير التاريخ، وتتمايز هذه النظريات حسب طبيعة الجدلية التي تتبناها، ففي جدلية هيجل يعمل العقل على المادة فيطورها، أما في جدلية ماركس فإن المادة تعمل على العقل وتطوره. وعن الجدلية عند ابن خلدون يقول (إيف لاكوست): "وليس بمقدور المرء ألا يكون مأخذواً بالطابع الجدلي العميق لفكر ابن خلدون، فهو كما لاحظنا لا يعدّ مجمل الوقائع تكديساً عرضياً لأشياء منعزلة ومستقلة، بل بوصفها مجموعاً من الظواهر المتماسكة، المرتبط بعضها بالبعض الأخر عضوياً، وتتحدد بالضرورة بشكل متبادل، وهذا التداخل المركب خاضع لعملية تطور لا تقل تعقيداً عن تلك الظاهرات."(١٩) ولا شك في أن نظرية ابن خلدون تؤكد على التفاعل بين الوقائع، وهذا التفاعل يعني أن شيئاً يؤثر في شيء آخر. وإذا كان الكلام يتعلق بالعقل والمادة، فما الذي يؤثر في الآخر منهما؟

يرى ابن خلدون نوعين من التطور؛ تطور السلطة السياسية وتطور المجتمع، وهذا الأمر شديد الوضوح في الفكر الخلدوني، والإنسان هو الذي يحدث التطور السياسي؛ فالإنسان بعقله هو العامل الفاعل. ونصوص ابن خلدون في هذا المجال كثيرة وواضحة، نذكر منها على سبيل المثال الفصل الذي عقده بعنوان: (فصل في أن الظلم مؤذن بخراب العمران.) (٢٠) ومع ذلك، فإن باحثين آخرين رأوا أن ما يعنيه ابن خلدون هو: الجدلية بالمعنى العام.(٢١)

---

(١٧) المرجع السابق، ص٢٨٠.

(١٨) الجدلية ترجمة لكلمة Dialictique.

(١٩) إيف لاكوست، **العلامة ابن خلدون**، ترجمة: ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٤، ص١٨٦.

(٢٠) انظر، ابن خلدون، **المقدمة**. مرجع سابق، ص٢٨٦-٢٩٠.

(٢١) قربان، ملحم. **خلدونيات: قوانين خلدونية**، مرجع سابق، ص٢٠.

والخلاصة أن ابن خلدون يرى أن المجتمعات خاضعة لقانون التطور، وتطورها منتظم، ويتم التطور نتيجة تفاعل سنن إلهية خلقها الله على طبيعة تفاعلية، بحيث يؤدي تفاعلها إلى تطور منتظم، وقد يُخرَق الانتظام في التطور بالمشيئة الإلهية، والإنسان هو القوة المحركة للتطور في المجال الذي تقضي به السنة الإلهية.

ثانياً: ابن خلدون وتأسيس علم الاقتصاد:

علم الاقتصاد على النحو الذي يعرف به في أوروبا يتأسس على ثلاثة أبعاد: البعد المعرفيّ، والبعد التحليلي، وبعد القانون الاقتصاديّ. وقد طوَّرت أوروبا نظرية للمعرفة وجعلتها حاكمة لكل العلوم، بما في ذلك علم الاقتصاد. وتتأسس هذه النظرية على أن الإنسان هو مصدر المعرفة، ويصل إلى هذه المعرفة بالطرق الموصلة إليها؛ "بالعقل عند العقليين، وبالحس عند التجريبيين، وبالحدْس عند الحدسيين، وبالعقل البرجماتى عند البرجماتيين، وبالتجربة الوجودية عند الوجوديين."(٢٢)

وقد عرف الفكر البشرى نوعين من التحليل، النوع الأول: التحليل المعياري Normative Analysis، وهو الذي يتأسس فيه التحليل على قواعد، أو أوامر، أو تعليمات أخلاقية، ويرتبط بالغيبيات. أما النوع الثاني فهو: التحليل الموضوعي Positive Analysis، وهو الذي لا يرتبط فيه التحليل إلا بالشيء اليقيني الثابت بالتجربة.

وعلم الاقتصاد على النحو الذي نشأ في أوروبا يتأسس على النوع الثاني وهو: التحليل الموضوعي، فعندما تقوم قوانين ذات علاقة ثابتة، تتحول "المعرفة العامة" في أي تخصص من التخصصات إلى علم. وقد حدد (الكلاسيك) موضوع علم الاقتصاد في اكتشاف القوانين التي تحكم المتغيرات الاقتصاديّة.(٢٣)

(٢٢) هويدى، يحيى. **مقدمة في الفلسفة العامة**، القاهرة: دار الثقافة، ١٩٨٢. ص١١٧.

(٢٣) Ricardo, D., *The principles of Political Economy and Taxation, The Works and Correspondence of David Ricardo*, Edited by Piero Sraffa, Cambridge University Press, vol. 1, 1975, pp. 5-7.

هذه هي الأبعاد الثلاثة المكونة لعلم الاقتصاد على النحو الذي يقول به الأوروبيون، لكن البحث عن إسهام ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد ربما يأخذ طريقين: الأول يرى أن ابن خلدون كتب صراحة: أنّ علم الاقتصاد في منهجه يتأسس على أبعاد معينة، والثاني يحاول اكتشاف الأبعاد التي أسس عليها ابن خلدون فكره الاقتصاديّ، من خلال تحليل ما كتبه في المقدمة.

ونحن نعلم أن ابن خلدون لم يكتب صراحة عن الأبعاد التي أسس عليها فكره الاقتصاديّ، ولذلك فإن بإمكاننا أن نتناول الأبعاد الثلاثة، وهى: البعد المعرفيّ، والبعد التحليلي، وبُعد القانون الاقتصاديّ، فروضاً للبحث عن إسهام ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد، ونختبر هذه الفروض بناء على نصوص ابن خلدون.

١. البعد المعرفيّ:

استخدمنا مصطلح البعد المعرفيّ و لم نستخدم مصطلح نظرية المعرفة؛ لأنه ليس من أهدافنا دراسة تفصيلية عن اكتشاف نظرية المعرفة عند ابن خلدون، فقد كانت هذه النظرية موضوعاً لدراسات كثيرة. وللتعرف على الطرق الموصلة إلى المعرفة في الموضوع الاقتصاديّ كما يراها ابن خلدون، نحلل نصوصاً من كتاب المقدمة.

النص الأول: "وجب أن نرجع (في الاجتماع) إلى قوانين سياسية مفروضة، يسلمها الكافة، ينقادون إلى أحكامها، فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها كانت سياسة عقلية، وإذا كانت مفروضة من الله بشارع يقرها ويشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفى الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل؛ إذ غايتها الموت والفناء، والله يقول: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا.﴾ (المؤمنون:١١٥) فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم: ﴿صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ.﴾ (الشورى:٥٣) فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج

الدين؛ لأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، ومقصود الشارع بالناس صلاح آخرهم، فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرهم."[٢٤]

النص الثاني: "...إن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف، من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه؛ بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره. وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، ...وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية فهي فوقها ومحيطة بها، لاستمدادها من الأنوار الإلهية فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه." [٢٥]

النص الثالث: "فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قصور عمَّا وراء ذلك من رتب خلق الله، فالموجود أوسع نطاقاً من ذلك ﴿وَيَخْلُقُ مَا لا تَعْلَمُونَ.﴾ (النحل:٨) وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام، خاصة المعرضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض." [٢٦]

---

(٢٤) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٠-١٩١.

(٢٥) المرجع السابق، ص٤٩٥-٤٩٦.

(٢٦) المرجع السابق، ص٥١٦.

النص الرابع "ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله، فإذا علمت هذا، فلعل هنا ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا؛ لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط. فاتّهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتّبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال."[٢٧]

النص الخامس: "ثم إن هذه المجاهدة والخلوة والذكر يتبعها غالباً كشف حجاب الحس، والاطّلاع على عوالم من أمر الله، ليس لصاحب الحس إدراك شيء منها، والروح من تلك العوالم. وسبب هذا الكشف أن الروح إذا رجع عن الحس الظاهر إلى الباطن ضعفت أحوال الحس وقويت أحوال الروح وغلب سلطانه وتجدد نشوؤه، وأعان على ذلك الذكر فإنه كالغذاء لتنمية الروح. ولا يزال في نمو وتزيد إلى أن يصير شهودا بعد أن كان علماً، ويكشف حجاب الحس ويتم وجود النفس الذي لها من ذاتها، وهو عين الإدراك، فيتعرض حينئذ للمواهب الربانية والعلوم اللدنية والفتح الإلهي، وتقرب ذاته في تحقيق حقيقتها من الأفق الأعلى؛ أفق الملائكة. وهذا الكشف كثيراً ما يعرض لأهل المجاهدة، فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم. وكذلك يدركون كثيراً من الواقعات قبل وقوعها ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم... وقد كان الصحابة رضي الله على مثل هذه المجاهدة." [٢٨]

---

(٢٧) المرجع السابق، ص٤٥٩-٤٦٠.

(٢٨) المرجع السابق، ص٤٦٩-٤٧٠.

هذه مجموعة نصوص مأخوذة من كتاب المقدمة، وعند تحليلها لتحديد الطرق الموصلة إلى المعرفة في الموضوع الاقتصاديّ، نخرج بملاحظات مهمة منها:

- إن الطرق الموصلة إلى المعرفة كما تدل عليها النصوص المذكورة هي: الشرع، والعقل، والتجربة، والحدس. ويقطع ابن خلدون بعبارات صريحة أن هذه الطرق تعمل على ما يتعلق بالدنيا، وما يتعلق بالآخرة؛ ما يتعلق بالعبادات، وما يتعلق بالمعاملات، وتدخل في ذلك المعرفة المتعلقة بالاقتصاد.

- إن الشرع هو الطريق الأول الموصل إلى المعرفة. ويقطع ابن خلدون بأن الشارع أعلم بمصالح الكافة، وأن مقصود الشارع بالناس صلاح آخرتهم. أما العقل فهو الطريق الثاني الموصل إلى المعرفة، والعقل يصبح طريقاً للمعرفة فيما ليس فيه شرع. والعقل غير قادر أن يصحح ما جاء به الشرع؛ وذلك لأن في الشرع أموراً لا يقوى العقل على إدراكها.

- باعتماد الشرع والعقل طرقاً موصلة إلى المعرفة، يكون ابن خلدون قد اعتبر كلاً من النقل والعقل؛ إذ جعل النقل حاكماً على العقل، و لم يجعل العقل حاكماً على النقل، وانتقد بحدة من يسند الموجودات كلها إلى العقل.

- يَعُدُّ ابن خلدون التجربة إحدى الطرق الموصلة إلى المعرفة. وفي هذا الصدد نشير إلى دراسة متخصصة عن هذا الموضوع عند ابن خلدون، أثبتت أن النزعة التي يصطبغ بها تفكير ابن خلدون العلمي هي النزعة التجريبية، وتحت تأثير هذه النزعة ألَّف في التاريخ وعلم العمران، كما أرَّخ للعلوم في تلك الصفحات الرائعة التي تزخر بها مقدمته، فهو يرى أن التجربة وفحص الحقائق الجزئية والحوادث الشخصية، هما الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الأشياء."[٢٩]

- والحدس كذلك هو طريق من الطرق الموصلة إلى المعرفة. ويضع ابن خلدون شروطاً للمجاهدة لمن يستطيع الوصول إلى المعرفة الحدسية، وهي شروط إيمانية تربط

(٢٩) عفيفي، أبو العلا. موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف، **بحوث مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م، ص١٣٦.

الحدس بالشرع. وربما يفهم ذلك في إطار رأي ابن خلدون في التصوف، فلابن خلدون نزعة صريحة نحو التصوف ظهرت عنده في الجزء الأخير من حياته، لكنه يضع شروطاً وقيوداً على المظهر التصوفي؛ لأنه ينعى على الغلاة المتأخرين خلطهم بين التصوف والفلسفة وعلم الكلام. ونظريته في التصوف قائمة على تفرقة جوهرية بين نوعين من الإدراك: إدراك للعلوم والمعارف وأساسه العقل، وإدراك للأحوال النفسانية. ولكن، ما علاقة المعرفة الحدسية بعلم الاقتصاد؟

إن دراسات الجدوى الاقتصاديّة فرع من فروع الدراسات الاقتصاديّة، وتصنف على أنها دراسة توقُّعية. ولا شك في أن الباحث في دراسات الجدوى الاقتصاديّة يؤسس توقُّعه على عوامل موضوعية، لكن بجانب هذه العوامل الموضوعية فإن هناك مساحة للحدس، ومساحة الحدس تتسع وتضيق لاعتبارات كثيرة. والسياسات الاقتصاديّة فرع من فروع الدراسات الاقتصاديّة، وعندما تقرر الدولة الأخذ بسياسة اقتصادية معينة فإن هذا يكون بناء على اعتبار عوامل موضوعية، لكن للحدس أي: للتوقع دوره. والتخطيط الاقتصاديّ فرع من فروع الدراسات الاقتصاديّة، وتؤسس الخطة الاقتصاديّة على اعتبارات موضوعية، لكن -أيضاً في هذا المجال- فإن للحدس أي: للتوقع دوره.

ومن أشهر النظريات الاقتصاديّة التي ظهرت في القرن العشرين، نظرية الاقتصاديّ الانجليزي (جون مينارد كيتر) (توفي ١٩٤٦) التي اكتملت في كتابه المنشور عام ١٩٣٦. فقد أدخل (كينز) العامل النفسي في التحليل الاقتصاديّ. ونحيل إلى ما كتبه عن دوافع الطلب على النقود (السيولة) ومعدل الفائدة والاستثمار.[٣٠]

والعامل النفسي ليس شيئاً آخر غير الحدس. ولا شك في أن الاقتصاديّين يُعمِلون العامل النفسي في القرار الاقتصاديّ والتحليل الاقتصاديّ؛ أي أنّهم يُعمِلون المعرفة الحدسية في الموضوع الاقتصاديّ.

---

(٣٠) Keynes, J.M., *General Theory of Employment, Interest, and Money,* Harcourt, Brace & World/Harbinger, 1964.

٢. البعد التحليلي:

المقصود بالتحليل هنا، ليس النوع المعروف في النظرية الاقتصاديّة، وإنما هو نوع يعمل على مستوى معرفي سابق هذه المرحلة. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن الاقتصاد يخضع لمنهجين في التحليل: منهج معياري، وآخر موضوعي، ونحاول فيما يأتي تحديد طبيعة منهج التحليل في الاقتصاد الخلدوني، باستقراء نصوص في كتاب المقدمة. والنصوص الخمسة التي درست في البعد المعرفيّ، صالحة للبحث فيها عن البعد التحليلي، والسبب في ذلك هو الارتباط العضوي القائم بين البعدين: المعرفيّ، والتحليلي، إنّ كلاً منهما يعمل على الضبط المعرفيّ للذهنية التي تتعامل مع الموضوع الاقتصاديّ، وسوف نضيف إلى هذه النصوص الخمسة نصاً خلدونياً سادساً:

النص السادس: "وأما الإخبار عن الواقعات فلا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه، وصار فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه؛ إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة. وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشرى، الذي هو العمران، ونميز بين ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضاً لا يُعْتَدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار، والصدق من الكذب بوجه برهاني، لا مدخل للشك فيه. وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا وهو علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشرى والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهى بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً." (٣١)

(٣١) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٧-٣٨.

لاحظنا أن ابن خلدون يعتمد التجربة وسيلة للمعرفة، ويعني ذلك أنه يعتمد المنهج الذي يتأسس على تحليل ما هو قائم، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الإخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشرى الذي هو العمران، فالنهج الخلدوني في التحليل مؤسس على النظر فيما هو قائم.

وقد تعرض هذا المنهج الخلدوني لكثير من الجدل؛ إذ انتقده طه حسين بقوله: "ابن خلدون نشط لدراسة المجتمع؛ لينقي به التاريخ من الشوائب والأغلاط، ومثل هذا الهدف المعياري يتنافى مع المنهج العلمي السليم". في حين ردّ ساطع الحصري هذا النقد فقال: "في الواقع أن ابن خلدون فكر في علم العمران خلال أبحاثه التاريخية ودوّن مسائل هذا العلم عندما تهيأ لكتابة التاريخ... غير أن ذلك لا يبرر القول بأن ابن خلدون جعل علم العمران تابعاً للتاريخ... إن علم العمران مستقل بنفسه، كما أنه جمع مباحث هذا العلم في كتاب خاص منفصل عن مباحث التاريخ الأصلية."[٣٢] ويمكن أن يضاف إلى ذلك أن النص السادس صريح في تحديد النهج التحليلي عند ابن خلدون في علم العمران، وقد ذكر هذا العلم تصريحاً وذلك في سياق تحديد نهجه التحليلي وأنه قائم على النظر في الواقع، أي: فيما هو كائن.

لقد تبين لنا من النص الأول أعلاه أن ابن خلدون يعدُّ الشرع (أي النقل) طريقاً (أو هو الطريق الأول) للمعرفة، والمعرفة النقلية معرفة معيارية، وذلك لا ينقض موضوعية ابن خلدون أو علْميّته. وقد نظر ابن خلدون في العمران البشرى؛ أي الواقع وحلله موضوعياً، وهكذا أَعْمَل المعيارية حيث يجب أن تعمل، وأعمل الموضوعية في مجالها العلمي، الذي يمكن أن تعمل فيه. إن هذا مظهر من مظاهر تفوق الفكر الخلدوني إذا قورن بما جرى عليه الأمر في الفكر الاقتصاديّ الأوروبي؛ إذ أعمل الأوروبيون المعيارية إعمالاً كاملاً في القرون المسماة بالعصور الوسطى، وأعملوا الموضوعية وحدها منذ القرن الثامن عشر، وفي كلا الإعمالين قصور منهجي.

---

(٣٢) نور، محمد عبد المنعم. ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي، **بحوث مهرجان ابن خلدون**، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٢م، ص١١٥-١١٦.

لقد أعمل ابن خلدون كلا المنهجين بطريقة لا تنفى عنه صفة العلمية، فقد أعمل المنهج الموضوعي في رصد الظاهرة الاقتصاديّة أو المتغير الاقتصاديّ وتحليلهما، وعندما أعمل ذلك كان في نطاق علم الاقتصاد. وأعمل المنهج المعياري عند إعطاء حكم (قيمى) على السلوك الاقتصاديّ للفرد أو للدولة، وكان ذلك في نطاق النظام الاقتصاديّ، مما يعنى أن ابن خلدون له إسهامه المشهود في كلٍّ من: علم الاقتصاد، والنظام الاقتصاديّ.

والرأي الذي نعتقده، أن التحليل المعياري والتحليل الموضوعي يقومان ضمن نطاق المعرفة الشرعية (النقلية)؛ إذ لا يوجد خلاف في الرأي حول الارتباط الموجب بين المعرفة النقلية والتحليل المعياري. وبناء على هذا، فإن المطلوب إثباته هو وجود تحليل موضوعي في إطار المعرفة النقلية. لا خلاف في أن المعرفة الشرعية (النقلية) تتضمن حكماً قيمياً، وأن الحكم الشرعي ينشئ واقعاً اقتصادياً. والتحليل الموضوعي يرصد الواقع الاقتصاديّ ويحلله؛ لاكتشاف الارتباطات القائمة بين عناصره، وللتنبؤ بالتطورات المحتملة لهذا الواقع. وهذا التحليل يشبع كل شروط الحياد اللازمة للعلمية، أي: لقيام أي علم بما في ذلك علم الاقتصاد.

فالزكاة على النحو الذي شرعت به في الإسلام لها أحكامها، وهذه الأحكام تتضمن قيماً، وتطبيق أحكام الزكاة ينشيء واقعاً اقتصادياً تكون فيه المتغيرات الاقتصاديّة على طبيعة معينة مثل: الاستهلاك، والادخار، والاستثمار، ورصد هذه المتغيرات الاقتصاديّة وتحليلها بحيدة كاملة هو ما يسمى: المنهج الموضوعي.

٣. القانون الاقتصاديّ:

يخضع علم الاقتصاد لما تخضع له العلوم الأخرى، فالعلم بصورة عامة، يستهدف استخلاص نظريات تفسر القوانين التي تحكم الظواهر والمتغيرات الداخلة في نطاق ذلك العلم، والاستقراء عملية أساسية في كل ذلك. والاستقراء، هو الحكم على الكل بما

حكم به على جزئيات تندرج تحت ذلك الكل.[٣٣] والعملية العلمية تتأسس على ملاحظة، والملاحظة تنتقل إلى فرض، ويختبر الفرض فإذا ثبتت صحته أصبح قانوناً.

وسنحاول في الفقرات التالية أن نتتبع موضوع القانون في الفكر الخلدوني؛ من أجل إقامة الدليل على أن ابن خلدون قد أسس علم الاقتصاد.

النص السابع: في الفصل الرابع والثلاثين من مقدمته كتب العنوان التالي: (في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها) ومما جاء فيه: "والسبب في ذلك أنهم معتادون النظر الفكري والغوص على المعاني، وانتزاعها من المحسوسات، وتجريدها في الذهن أموراً كلية عامة، ليحكم عليها بأمر العموم، لا بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس، ويطبقون من بعد ذلك الكلي على الخارجيات، وأيضاً يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها، بما اعتادوه من القياس الفقهي، فلا تزال أحكامهم وأنظارهم كلها في الذهن، ولا تصير إلى المطابقة إلا بعد الفراغ من البحث والنظر، ولا تصير بالجملة إلى المطابقة، وإنما يتفرع ما في الخارج عما في الذهن من ذلك كالأحكام الشرعية، فإنها فروع عما في المحفوظ من أدلة الكتاب والسنة، فتطلب مطابقة ما في الخارج لها، عكس الأنظار في العلوم العقلية التي تطلب في صحتها مطابقتها لما في الخارج، فهم معتادون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها." [٣٤]

النص الثامن: كتب ابن خلدون الفصل الرابع عشر تحت عنوان: (في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص)، فقال: "... فهذا عمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع. ولهذا يجرى على ألسنة الناس في المشهور أن عمر الدولة مائة سنة، وهذا معناه، فاعتبره واتخذ منه قانوناً." [٣٥]

(٣٣) المليجي، عبد المنعم. **أساليب التفكير**، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٤٩م، ص١١٥.

(٣٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥٤٢.

(٣٥) المرجع السابق، ص١٧١.

في النص الثامن يذكر ابن خلدون صراحة أن العمران البشرى يخضع لقانون، وفى النص السادس يذكر أن غرضه من تأليف كتابه هو علم العمران، وقد استخدم مصطلح علم: "وهو علم مستقل بنفسه"، وهذا يعني أنّ علم العمران قائم على قوانين. وعلم العمران الذي استهدفه ابن خلدون بالكتابة يشمل: ما يتعلق بالسياسة، وما يتعلق بالاقتصاد، وغير ذلك من العلوم. ويترتب على ذلك أن علم الاقتصاد الخلدوني يتأسس على قوانين، وهذا ما قال به الفكر الأوروبي عندما تقرر أن الأفكار الاقتصاديّة العامة تحولت إلى علم الاقتصاد إبّان اكتشاف قوانين الاقتصاد، فلماذا لا يكون ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد؟!

وقد نص ابن خلدون على القانون بثلاثة مصطلحات هي: السُّنة الإلهية، والقانون، والقاعدة. وكل واحد منها له مجاله الذي يعمل فيه، فالقانون يعمل في الوقائع التي يكون للإنسان تأثير فيها وذلك بإعمالها أو إهمالها. ويحدد النص السابع خصائص القانون عند ابن خلدون؛ فخاصيته الأساسية هي التعميم، والقوانين الاقتصاديّة التي اكتشفها ابن خلدون تتمتع بخاصية التعميم، وهذا بالضبط هو ما يقال في علم الاقتصاد الأوروبي عن القوانين الاقتصاديّة، فهي تعمل على أساس من التعميم الذي لا يتأثر بالمكان أو الزمان.

وموضوع القانون عند ابن خلدون هو التفسير، ويحدد النص السابع ذلك تحديداً واضحاً. والفكر الأوروبي قائم على أن موضوع علم الاقتصاد هو التفسير، فهل ثمة حرج في القول: إنّ ابن خلدون له فضل الريادة في علم الاقتصاد؟!

وقد اكتشف ابن خلدون قوانين اقتصادية متعددة، يمكن أن تصنف في مجموعتين، الأولى: تتضمن قوانين تعمل على تفسير نقل المجتمع من حالة إلى حالة أخرى، أو من مرحلة إلى مرحلة. والمجموعة الثانية: تتضمن قوانين تعمل على تفسير متغيرات اقتصادية معينة. ومن أمثلة النوع الأول: القانون المفسر لعلاقة العمران بالصنائع، والقانون المفسر لعلاقة العمران بالعلم والتعليم. ومن أمثلة النوع الثاني: القوانين المفسرة للأثمان، المتضمنة في نظرية القيمة عند ابن خلدون.

وفائدة القانون عند ابن خلدون يحددها النص السادس، فالقانون معيار للصدق والصواب، أو هو معيار لتمييز الحق من الباطل، والقانون عنده معيار لتمييز الحق من الباطل، وبذلك تكون له مرجعية بالنسبة للماضي والحاضر. ولم يسحب ابن خلدون مرجعية القانون إلى المستقبل؛ والسبب في ذلك هو إيمانه بأن الغيب لله يجريه وفق إرادته.

خاتمة:

ناقش البحث موضوعين رئيسين؛ الأول هو فلسفة التاريخ، وهي الفلسفة التي تعمل على تفسير التطور. وتبين أن ابن خلدون يرى أن الله خالق التطور، ثم يجئ فكر الإنسان ومعه التطبيق؛ لترتيب التطور وتنظيمه، ويعنى ذلك أن نظرية ابن خلدون في تفسير التطور تحدد مصادر المعرفة عنده، وهى: الوحي، وفكر الإنسان، والواقع. وقد تمت مناقشة فكرة ابن خلدون عن الحتمية في سياق مناقشة فلسفة التطور، والنتيجة أن المجتمعات خاضعة لقانون التطور، ويتم التطور نتيجة تفاعل سنن إلهية خلقها الله على طبيعة تفاعلية، بحيث يؤدى تفاعلها إلى تطور منتظم، وقد يُخرَق الانتظام في التطور بالمشيئة الإلهية، والإنسان هو القوة المحركة للتطور في المجال الذي تقضى به السُّنة الإلهية، ويعنى ذلك فيما يختص بمصادر المعرفة أنها تنسجم مع ما قاله ابن خلدون عن مصادر المعرفة في تفسير التطور.

والموضوع الثاني: هو دور ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد، واستنتج البحث أن ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد بإبعاده المعرفيّة، وبمنهجيته التحليلية، وبالقوانين الاقتصاديّة. ومصادر المعرفة التي قال بها ابن خلدون في تأسيس علم الاقتصاد، تتفق مع ما قاله في تفسير التطور والحتمية، وهذه المصادر هي: الوحي، وفكر الإنسان، والتجربة، وهى نفسها مصادر المعرفة في النظرية الإسلامية العامة.

وعلم الاقتصاد على النحو الذي يعرضه الفكر الأوروبي علم تفسيري ؛ يفسر الواقع الاقتصاديّ بقوانين اقتصادية تم اكتشافها خلال مسيرة هذا العلم. وفى علم

الاقتصاد لا ينبغي أن نقف عند موضوع القوانين الاقتصاديّة التي بها أعلن بها مولد العلم، وإنما علم الاقتصاد الأوروبي تكمن فيه وتعمل عليه نظرية معرفة ومنهج تحليلي. ويتكلم الاقتصاديّون صراحة عن القوانين الاقتصاديّة، ولكنهم لا يناقشون البعد المعرفيّ والبعد التحليلي. وعدم مناقشتهما، لا يدل بحال من الأحوال على عدم وجودهما. والبعدان: المعرفيّ، والتحليلي عند ابن خلدون هما من طبيعة مغايرة لما عليه الحال في الفكر الأوروبي.

ويترتب على ذلك أن علم الاقتصاد اكتمل مولده في تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد، وفي كتابات ابن خلدون بوجه خاص، وذلك قبل أربعة قرون على التاريخ الذي يقول به الأوروبيون، وينسبون مولده إلى آدم سميث في الربع الأخير من القرن الثامن عشر.

دراسة في منهج الفعالية الاقتصادية: العمران والعقل الخلدونيّ أنموذجاً

أحمد إبراهيم منصور*

المقدمة:

يعالج هذا البحث مسألة العمران والمعاش عند ابن خلدون، في ضوء التسخير والعمل للانشغال بالمحيط، وما وفره التسخير من موارد مقابل الإنسان "المورد البشري"، الذي تعد طاقاته الإبداعية في استخدام الفكر واليد؛ لخلق الوسائل التي تعينُه على استغلال الموارد الطبيعية وقوانينها. وفي هذا نجد أن ابن خلدون قد حدد العقل بكونه قاصراً عن إدراك المطلق، فسلطان العقل ليس شاملاً، ولكنه -في حدوده الطبيعية- سلطان مطلق، وبذلك اختلف مع عدد من الفلاسفة، الذين يرون في العقل طاقة جبارة، يمكن بوساطتها إدراك اللامتناهي.

لقد وضع ابن خلدون العقل في مجال العمل، وأبعده عن صيغ التأمل الميتافيزيقي؛ لأن صانعي التاريخ هم أناس العمل، أي: الذين ينقلون البشرية من طور التوحش والبداوة إلى طور التحضر، وهذا لا يتم إلا عن طريق الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات. وهكذا رسم ابن خلدون، علاقات بنيوية لكل طور من أطوار التجمعات البشرية، محدداً نوع الحضارة ووسائلها، سواء ما يخص الفعاليات الاقتصادية، أم ما يخص الفعاليات السياسية، مؤطرة بالدولة؛ لينتهي إلى نتيجة مهمة وهي: أنه في طور التحضر، لن تكون هناك أهمية للموارد الاقتصادية إلا بقدر تخصيصها. والإنتاج لن يكون طبقاً للحاجة فحسب، بل طبقاً لحاجة التبادل بصيغ قوانين السوق وفعالية التجارة، كما أن اجتماع الناس، لا يكون بدلالة أرحامهم (القربى)، بل بدلالة المكانة التي يشغلونها في شكل تقسيم العمل.

---

* دكتوراه فلسفة في الفكر والاقتصاد الإسلامي، أستاذ الاقتصاد في كلية الإدارة والاقتصاد في جامعة الموصل/ العراق، ahmadalmansoo2000@yahoo.com

أولاً: العقل عند ابن خلدون:

إن العقل، في صميمه، جوهر مجرد؛ أي: ملكة تهتم بالشمولية والتنظيم، وتبدو هذه الملكة في القدرة على رد قواعد الفهم إلى الوحدة وفقاً للمبادئ. ولكن كيف يمكن للعقل أن يولّد المبادئ؟! لأن هذا الفعل يعدّ ضرباً من ضروب التأمل. وعلى هذا فليس من الضروري أن يكون العقل كلياً من حيث الشمول؛ أي عقلاً مجرداً، ولكن عليه أن يكون عملياً؛ فالعقل العملي هو الوحيد الذي يقدر على إحداث واقع موضوعي.[1] وبذلك سوف نواجه مسألتين في غاية التعقيد للنشاط العقلي هما: الإدراك الحسي والتصور، أي تداعي الصور وتداعي الأفكار. وهناك جانب آخر يبدو فوق التصور، ويتبلور في كيفية وقوفنا إزاء أفكار أكثر تعقيدا ذات مستوى أعلى، مثل: فكرة المطلق (اللامتناهي)؛ إذ نستطيع أن نتصور فكرة المطلق، ولكننا لا نستطيع أن نفهم هذا المطلق على حد قول ديكارت.[2]

ويبقى هذا الكلام دائراً في نطاق ما هو منجز في الفكر الغربي في تحديد نطاق العقل ومجالات إبداعه، وتحديداً في مطلع القرن الرابع عشر؛ إذ فتح هذا العصر باباً واسعاً للصراع بين الكنيسة ومرجعيتها بشأن تحديد المفاهيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، الذي بشر بانحسار وتفكك دور الكنيسة بعدما كانت تحدد ما هو حلال أو حرام من فعاليات الحياة. وبما أننا في صدد دراسة إبداع عقلي لمفكر، أسهم في ترسيخ المنهج العقلي الإسلامي، وجب علينا استطلاع خريطة العقل كما وردت في القرآن الكريم والسنة، النبوية المطهرة، وإبداعات المفكرين المسلمين؛ للوقوف على المنجز العقلاني لابن خلدون، وأثره في دراسة الظاهرة الاقتصادية؛ للتعرف على مدى إسلامية منهجه. وقد يكون اضطراب المفاهيم وتحديدها من أخطر ما تواجهه أمة من الأمم، وأخطر مظاهر هذا الخلل والاضطراب ماثل في استعارة مفاهيم (الغير) في فهم

---

(١) بوترو، إميل. **فلسفة كانط**، ترجمة: عثمان أمين، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧١م، ص٣٣٨-٣٣٩.

(٢) فال، جان. **الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر**، ترجمة: فؤاد كامل، القاهرة: دار الكتب العربي للطباعة والنشر، ١٩٩٨م، ص٢١.

(الأنا) الحضاري، وتحديد تصوره للعالم والإنسان والحياة؛[٣] لذا وجب الابتداء بالقرآن الكريم في تحديد معنى العقل.

والعقل، كما هو محدد في القرآن الكريم، محدود وقاصر عن إدراك المطلق. والخطاب في القرآن الكريم موجه لقوم يعقلون، ومن هم في قياسهم. ويمكن أن نتمثل قصور العقل في قوله تعالى: ﴿وَلا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا وَلا تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولا﴾، (الإسراء:٣٦-٣٧) أي أن الشرط في استخدام العقل هو العلم المسبق بالواقع الموضوعي، ومع هذا فإن قصور هذا العقل ماثل في ﴿لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً﴾، وذلك في اكتشاف القوانين الطبيعية والسياسية والاقتصادية في ضوء المرجعية العقائدية؛ لأن هذا الكشف مستمر بوساطة هذا العقل، وكونه قاصراً يعني: استمرارية الكشف والتطور، إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ لأنه يعمل في حدود المحيط وبطاقة ما بُرمِج له.

ويقترن العقل في السنة النبوية الشريفة بالحكمة اقتراناً تاماً، ويتضح هذا في قوله ﷺ (الحكمة هي الإصابة في غير النبوة)، أي أن العقل يمكنه الوصول إلى العلوم عدا النبوة؛ لأن علم الأنبياء عن طريق الوحي، وفي هذا -أيضاً- تحديد للعقل البشري في قصوره عن إدراك المطلق، فنجد أن لصيغ الآيات الكريمة التي تبدأ بـ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ﴾ إجابات تفصيلية، يمكن أن نستشفها من الحديث عن الروح والساعة، فهذه الأمور لا يمكن للعقل البشري المبرمج لإدراك المحيط فحسب أن يدركها، فهي ليست ضمن هندسة عقله، بل عليه الانشغال بالمحيط ومنه (الشأن الاقتصادي)، في ضوء: الإيمان، والتوحيد، والعدل؛ ليكون قادراً على التغيير والبناء، فيكون سعيداً في الحياة الدنيا، ومقبولاً في الحياة الآخرة.

---

(٣) الفارس، جاسم. نحو مفهوم علمي للاقتصاد الإسلامي، **مجلة تنمية الرافدين**، عدد ٥٣، (١٩٩٨م)، ص٢٣٥.

وفي ضوء هذه الرؤية نستطيع القول: إن العقل البشري قاصر عن إدراك الغيب، وهذا القصور هو سر تطور العقل البشري منذ فجر الخليقة وحتى الآن، كما أن هذا القصور في الإدراك جعله فاعلاً فيما سُخِّر له؛ لاكتشاف أسرار الحياة من مظاهر الحضارة وتفاصيلها ، وما هذه الحضارة إلا التفاصيل وتراكمها عبر الزمن.

العقل عند ابن خلدون هو استخلاص الأساس الذي أقامه عليه في تحديد بناء علم العمران في إطارين: الأول: سوسيولوجي، من حيث إنه عَرْض لظاهرات ثقافية في التاريخ العربي الإسلامي، والثاني: فلسفي؛ لتحديد مناهج العلوم التي استعرضها.[٤] وبذلك رأى أن العقل غير قادر على الذهاب في كل الاتجاهات لتكوين معرفة شمولية، أو كما سمّاه في المقدمة بـ "العلم المحيط،"[٥] فسلطان العقل ليس شاملاً، ولكنه في حدوده الطبيعية سلطان مطلق؛[٦] إذ يرى أن انشغال العقل البشري بمسألة فلسفة المطلق هو تعطيل للعقل. وأن متابعة العقل بسلسلة السببية للوصول إلى المسبب الأول تبدو قاصرة بقصور العقل وقانونه؛ لأن الوجود أغنى وأوسع بكثير من قدرة العقل على الإحاطة به، لهذا يطلب الاعتماد على المجال المشروع للعقل؛ لبناء معرفة أكيدة،[٧] وهذا الأمر يدخل في تنظيم العلاقة المحكومة بالشرع.

وبهذا القصور الذي حدده ابن خلدون لنشاط العقل نتلمس مشروعاً لنقد العقل النظري؛ إذ استطاع من خلال هذا النقد أن يسعى إلى تقديم الصيغة البنيوية للمقدمة، وأن يطرح مشروع العقل البشري (العقل العملي)، متمايزاً عما ورد في نقد (عمانوئيل كانط) للعقل المجرد؛ لأن إشكالياتها لا تشترك مع إشكاليات الفكر الخلدونيّ، فالصيغة البنيوية للمقدمة تعتمد على إعطاء ابن خلدون لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً.[٨]

---

(٤) نصار، ناصيف. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، بيروت: دار الطليعة، ط١، ١٩٨١م، ص٦٦.

(٥) ابن خلدون، **المقدمة**، بيروت: دار الفكر، ص٣٧٩-٣٨٠.

(٦) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٨١.

(٧) بدوي. فاطمة. **علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدونيّ والفكر الغربي**، بيروت: جروس برس، ص٣٤.

(٨) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤.

وتعتمد أولية الدولة والعمران، على ركيزة أساسية هي التاريخ، والتاريخ عنده ليس الملاحم والأساطير التي تتسم بالمبالغة والتهويل لحدث صغير، ربما حدث وربما لم يحدث، بل التاريخ الذي صنعه أناس العمل بشكل فعلي، وبذلك تكتمل البنية الاجتماعية الكلية، التي لا يمكن للعقل الفاعل والعملي، إلا العمل في ميدانها، بهذه الواقعية؛ إذ الوجود مستقل عن المعرفة الحالية. وبهذا فقد نظر ابن خلدون إلى العقل، ورسم له أبعاداً تحركه بعيداً عن إغراقه في مسائل الميتافيزيقيا التي لا جدوى منها في الوصول إلى الحقيقة. وكانت المرجعية المتمثلة في العقيدة حاضرة، في أن يعمل العقل في نشاط المحيط (العمران والمعاش)، أي أن على العقل الانشغال بأمور الدنيا. وفي هذا أصداء لصوت ابن رشد، في تحديد كل من نشاط العقل والشرع؛ ليضع الإنسان في موقع المسؤول عن شؤونه الحياتية، دون أن يبتعد عن إيمانه العميق بخالقه وبخالق هذا العقل.(٩)

ثانياً: مصادر المعرفة عند ابن خلدون:

كانت أسرة ابن خلدون عظيمة الشأن، فقد تبوأت مكانة رفيعة منذ أن قدمت إلى بلاد الأندلس مع الفاتحين العرب ضمن جند اليمن، ولم تزل كذلك حتى أفل نجمها، فهو يقول: "لم يزل بنو خلدون بإشبيلية سائر أيام بني أمية إلى أزمان الطوائف، وانمحت عنهم الإمارة بما ذهب لهم من الشوكة."(١٠) وكانت هذه الأسرة، بفضل سعة أحوالها ونفوذها، تغذّي نفوس أبنائها بالشعور بالعظمة، وتوفر لهم الشروط الضرورية لنموهم العقلي والثقافي؛ ليديموا الصلة بإرث الأجداد السياسي والثقافي.(١١)

وفي ضوء هذا التقليد الأسري لابد لهذا الفتى أن يتلقى تعليماً مكثفاً في علوم الدين واللغة والأدب، فقد تعلم هذه العلوم تحت إشراف شيوخ مشهورين، وهكذا

---

(٩) بدوي. **علم اجتماع المعرفة**، مرجع سابق، ص٣٤.

(١٠) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**، نشر محمد بن تاويت، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥١م، ص٨.

(١١) نصار. **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٥.

درس القرآن الكريم، والحديث، وجزءاً مهماً من الفقه المالكي.[١٢] وكان أستاذه المفضل، محمد بن إبراهيم الآبلّي، صاحب الفضل الأكبر في فتح آفاق جديدة للتفكير العقلي لديه، مساهما بذلك في بناء شخصيته ثقافياً وموسوعياً. ولا يخفى أثر هذا إذا ما علمنا أن الآبلي كان شارحاً ومكمِّلاً للفلاسفة العقلانيين العظام، أمثال: ابن رشد، وابن سينا، والفارابي، والرازي؛ لتؤدي ثلاث سنوات من الدرس والتحصيل الفلسفي إلى تكوين عقلاني فريد.[١٣]

إن هذا التشكيل الطريف، على مستوى العائلة، والانتماء الأسري، وإرث مجد غابر، فضلاً عن إحكامه لدروس الدين واللغة والأدب، وتتويج هذا كله بدروس الفلسفة، أدى إلى جدل داخلي عند ابن خلدون؛ لبزوغ أطر جديدة لفن قديم؛ إذ اعتمد تقنية الأولين، وابتدع منهجاً جديداً لتفسير التاريخ، وكأنه يؤرخ لنفسه ولمجد أسرته في التحول والأطوار، وهذا الفن هو العمران البشري والاجتماع الإنساني.[١٤]

وهكذا، فإن علم العمران هو مجال البحث العقلي،[١٥] فالحنكة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً؛ لأنها مجتمعة من صنائع.[١٦] ومن هذا المفتتح علينا أن نتتبع كيف يفكر ابن خلدون في استخدامه العقل وتقنياته في تقديم علم العمران، وهنا يقع الاختلاف مع من كتب عن ابن خلدون وفق المناهج الغربية. ففي حياته الشخصية كان أشعري السلوك؛ إذ يعتقد أن العقل قاصر عن إدراك الغيب.[١٧] وفي حياته العملية يعول على الشرع وحده.[١٨] أما في حياته العقلية وفي تآليفه خاصة، فإنه معتزلي التفكير، يعتمد العقل والأقيسة المنطقية.[١٩]

(١٢) ابن خلدون. **التعريف بابن خلدون ورحلته شرقاً وغرباً**، مرجع سابق، ص١٧-٢٠.

(١٣) لاكوست، إيف. **العلامة ابن خلدون**، ترجمة: ميشال سليمان، ط٢، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨م، ص٤٩.

(١٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٠.

(١٥) أومليل، علي. **الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون**، بيروت: دار النشر للطباعة والتوزيع، ١٩٨٥م، ص٢٠١.

(١٦) صالح،محمد. الفكر الاقتصادي العربي في القرن الخامس عشر، عبد الرحمن بن خلدون، القسم الثالث، **مجلة القانون والاقتصاد**، القاهرة، عدد ٦، السنة الثالثة، ١٩٣٣م، ص٧٧.

(١٧) فروخ، عمر. **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٢م، ص٦٩٤.

إنه أشعري؛ لأنه يعتقد أن أفعال العباد مخلوقة لله.[٢٠] وهذا دليل على أن العقـــل قاصر عن إدراك المطلق، والكسب في هذا السياق يكون في تعلق قدرة العبد وإرادتـــه بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة.[٢١] أي أن الإنسان قادر على كسبه وإن لم يستطع خلق عمله.[٢٢] والمتأمل لمخطط البنية العقلية في مجال العمران عند ابن خلدون يجده لا يعمل خارج الإيمان، وهذا تأكيد على إسلامية منهجه، فالله -تعـــالى- هـــو مصدر الخلق.

ويترجم التعويل على الشرع في حياته العملية إيمانه المطلق بقصور العقل واختلاف قوانينه عن قوانين العقل عند الفلاسفة؛ إذ الواقع أو الوجود أوسع وأغنى بكثير مـــن العقل.[٢٣] فضلاً عن أن الاتساق والتناغم بين الشرع والوجود هو الدافع إلى تسخير العقل لعلم العمران. فَقلّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي.[٢٤] والمقدمة التي قال عنها إنها مختصة بعلم العمران وأبحاث المعاش نجدها مقيدة بالشريعة في كـــل الميادين التي نسميها اليوم: (أخلاقاً اقتصادية)، لكنه لا ينسى العلوم الحكمية وإسهاماتها في تدقيق بعض الأفكار، مثل: التعاون، وتقسيم العمل.[٢٥]

وقدّم ابن خلدون آراءه في العمران والمعاش، بإطار عقلاني فريد؛ إذ كان اعتماد العقل والنظر العقلي ديدنه. ولعل ابن خلدون كان أمام أمر معقد؛ بـــسبب تـــداخل الفلسفة مع علم الكلام على طريقة المتكلمين المتأخرين الذين يتزعمهم فخر الدين بن

---

(١٨) المرجع السابق، ص٦٩٤.

(١٩) المرجع السابق. ص٦٩٤.

(٢٠) بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة**، بيروت: دار العلم للملايـــين، ١٩٨٣م، ج١، ص٥٥٥.

(٢١) المرجع السابق. ص٥٥٥.

(٢٢) الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة: مكتبـــة النهـــضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٠م، ص٢٣٠.

(٢٣) أومليل. **الخطاب التاريخي**، مرجع سابق، ص٢٠١.

(٢٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٩٦.

(٢٥) امزيان، عبد المجيد. **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون**، الجزائر: الشركة الوطنيـــة للنـــشر والتوزيـــع، ١٩٨١م، ص٦٣.

الخطيب الرازي،(٢٦) وهنا يثار سؤال حول كون ابن خلدون معتزلياً في تآليفه، وأن أصحاب الاعتزال هؤلاء كانوا قد التقوا بالفلسفة. فهل كان نقلهم نقلاً ميكانيكاً جامداً، أو كان نوعاً من التفاعل والانصهار الداخليين، أي: من داخل حركة الفكر الإسلامي؟! ويبدو أن الأمر الثاني هو الذي حصل، بفعل احتكام أهل الاعتزال إلى العقل والتعويل عليه.(٢٧)

وفي حقيقة الأمر أن ابن خلدون لا ينتمي إلى تيار فكري بعينه، فقد استوعب كل هذه التيارات؛ لذلك جاء موقفه موقفاً نقدياً، فالعقل قاصر في اللحظة الراهنة، مع كونه سلطاناً مطلقاً في حدوده الطبيعية، إلى جانب تهافت الأساس الذي يقوم عليه النظر اللاهوتي الميتافيزيقي.(٢٨) وهذا أدى إلى الواقعية العقلانية في التعامل مع المحيط، فالمستقبل متغير حتماً بفعل إعمال العقل المترجم إلى عمل (إنَّ صانعي التاريخ هم أناس العمل)، والكسب هو قيمة الأعمال البشرية،(٢٩) وهو قول واضح في التأكيد على القيمة في العمل.

وهكذا يتغير العالم طبقاً لنواميس خالقها: الله، وفاعلها: البشر، فَنحلة معاشهم اليوم، ليست كما كانت بالأمس، وهي بالتأكيد ليست كذلك غداً، فهو يقول: "اعلم انه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش، والعلوم، والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال."(٣٠)

---

(٢٦) نصار. **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص ٦٩.

(٢٧) مروّة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٨م، ج١، ص٦٨٢ بتصرف.

(٢٨) نصار. **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص٧١.

(٢٩) دلو، برهان الدين. **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢١.

(٣٠) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٧.

وبذلك نجد أنفسنا أمام منهج تجريبي مبني على معرفة للأسباب؛ حتى يمكّنه ذلك من كشف قوانين ونواميس حركة التاريخ ضمن اجتماع الناس؛ لإنتاج معاشهم في نطاق نظام اجتماعي له سلطة، وهذا هو مجال عمل العقل بالإبداع والتطور. "فعلى الرغم من انسحاب حكم الخلافة الشرعية في الملة الإسلامية على رتبة الملك والسلطان، إلا أن كلامنا في وظائف المُلك والسلطان ورتبته إنما بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع."(٣١) ولا يعني هذا تنكر ابن خلدون للشرع ودعوته إلى تعطيله، أي: أنه يبدأ من قول الرسول الكريم ﷺ (العلماء ورثة الأنبياء)، ومعناه أن العلماء هم العقل الذي تفكر به الأمة؛ لذلك فهو يقول: "اعلم أن الفقهاء في الأغلب لهذا العهد، وما احتفَّ به إنما جعلوا الشريعة أقوالاً في كيفية الأعمال والعبادات والقضاء في المعاملات، يقضونها على ما يحتاج إلى العمل بها، هذه غاية أكابرهم ولا يتصفون إلا بالقليل منها."(٣٢)

لذلك نراه يمايز بين العقول المفكرة للأمة، فالعابد أحق بالوراثة من الفقيه الذي ليس بعابد؛ لأن العابد ورث صفة، والفقيه الذي ليس بعابد لم يرث شيئاً، إنما هو صاحب أقوال.(٣٣) وفي هذا يقدم لنا ابن خلدون مأساة الأمة من خلال العقول المفكرة لها، وهؤلاء أكثر فقهاء عصرنا؛ إذ تدهور العمران بسبب تدهور نحلة الناس لمعاشهم؛ وذلك بسبب فساد الخطط الدينية.(٣٤)

وهكذا لا يبدو الغرض من المقدمة التحقق من تطبيق الأحكام الشرعية بشكل مطلق، والتعامل مع النصوص بشكل سكوني، "إنما نتكلم في ذلك بما تقضيه طبيعة العمران في الوجود الإنساني، والله الموفق."(٣٥) فالمقدمة معنية في جانب منها، بكيفية عمل العقل في مجال العمران وكسب المعاش وفق إطار اتسم بالواقعية؛ أي: لما هو

(٣١) المرجع السابق، ص١٨٦.
(٣٢) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٧٧.
(٣٣) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٣٥) المرجع السابق، ص١٨٦.

موجود أصلاً على الأرض من نظام، ينظم كل الفعاليات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية؛ لأن التفكير في المعرفة التاريخية يبقى مثقلاً بعلاقات مع الواقع الحي بقدر ما يتمتع بأصالة عينية.(٣٦) لذلك مثّل رصد المعرفة، من خلال الواقع الحي، وعلاقة هذا الواقع بالمحيط، في حقبة تاريخية، جزءاً من قلق الأمة جراء التشرذم والتراجعات في مجالات واسعة من فعاليات الحياة، أي أن هناك تطوراً قلقاً مشوباً بعدم وضوح الرؤية المستقبلية إلا على صعيد الإنتاج المادي، ولما "تناقص الدين في الناس، وأخذوا بالأحكام الوازعة، ثم جاء الشرع علماً وصناعة يؤخذ بالتعليم والتأديب، ورجع الناس إلى الحضارة، وخلق الانقياد إلى الأحكام، نقصت بذلك سَوْرة البأس فيهم."(٣٧) فالوقائع الاجتماعية، ومنها الفعاليات الاقتصادية، تفسرها الواقعة التاريخية بمعيار العقل، وكلما كان هذا المعيار مقارباً للشرع، ومتناغماً معه، كان إيقاع الحياة أكثر هدوءاً وأكثر عدلاً.

ثالثاً: موقف ابن خلدون من العقل والفلسفة:

كانت المقدمة الأولى لعلم العمران، وما يتبعه من الكسب والمعاش، تحديد الحدود لعمل العقل، وحتى يوضع العقل في مجال نشاطه الطبيعي، لا بد من الاعتراف بقصوره، وهذا سر التراكم المعرفي الإنساني منذ بدء الخليقة وحتى اللحظة، "فالعقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها."(٣٨) وهذا مختص بالمحيط المحسوس؛ "لأنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد، والآخرة، وحقيقة النبوءة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك، مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال."(٣٩) فالعقل مخلوق، وطالما هو مخلوق فهو ناقص. والعقل من حيث تصميمه وهندسته يمر بأطوار، "فهو يقف ولا

(٣٦) نصار. **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص١٢٩.
(٣٧) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٠٠.
(٣٨) المرجع السابق، ص٣٦٤.
(٣٩) المرجع السابق، ص٣٦٥.

يتعدّى طوره."[٤٠] وحتى تكون الحياة بعيدة عن الملل والرتابة، دافعة الإنسان إلى العمل من أجل هدف خَلْقه، لا بد من أطوار لهذا العقل، لكن هذه الأطوار هي في حدود الهندسة الربانية لهذا العقل، وهنا نعود إلى كونه ناقصاً في إدراك المطلق، وأن الأطوار مختصة بالمحيط وقوانينه، وقد بيّن ابن خلدون أن نشاط العقل سيكون واقعاً في مقامين هما: الحال، والاتصاف، فالحال قد يكون متأتياً من العادة، لكنه دون الاتصاف، وهذا مفسدة للعمران، فالعلم المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع.[٤١]

وهنا نجد أن النشاط العقلي للإنسان طبقاً لابن خلدون، محكوم بمنظومة سيطرة مركزية صالحة للعمل والتطبيق على مر الزمن. وفي ضوء انتقال العقل من طور إلى طور، حتى يرث الله الأرض ومن عليها. وهذه المنظومة هي الشرع، والكمال عند الشارع ليس الحال، إنما الاتصاف، وهو السلوك. فالعمل عبادة عندما يكون نشاط العقل البشري منضبطاً بقواعد الشرع؛ "إذ المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط، الذي هو تصديق حكمي، فإن ذلك من حديث النفس، إنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس."[٤٢] وبذلك فالنشاط البشري، فكراً وعملاً في ضوء الشرع، هو تدقيق قدراته الحقيقية في اكتشافه قوانين الوجود. وبذلك يقدم ابن خلدون حلاً لمعضلة طالما شغلت علماء الكلام، وشغلته هو شخصياً في ضوء طروحاته عن بطلان الفلسفة. إذاً، الفلسفة الحقيقية للعقل البشري "لا من حيث النظر في الله ﷻ، بل من حيث النظر في الوجود بما هو موجود."[٤٣] وهو هنا يسعى إلى إرجاع السببية إلى مستوى الظاهر من الكائنات، وعمل العقل إلى مستوى الحادثات المدركة بالحواس.[٤٤]

---

(٤٠) المرجع السابق، ص٣٦٥.
(٤١) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٦٥.
(٤٢) المرجع السابق، الصفحة نفسها.
(٤٣) نصار. **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص٨١.
(٤٤) المرجع السابق، ص١٠٧.

رابعاً: الانشغال بالمحيط (الوجود):

هناك سؤال يطرح نفسه وهو: لماذا الخلق، والإنسان، والموارد؟ من حيث الحقيقة الدينية خلقت الموارد قبل الإنسان، وذلك وفقاً لقوله تعالى ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِـي الأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. (البقرة:٣٠) ويفسر البيضاوي معنى الخلافة بأنه: عمارة الأرض، وسياسة الناس.[٤٥] ولكن عند تدبر قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ والإنـسَ إِلا لِيَعْبُـدُون﴾. (الذاريات:٥٦) نجد أن سبب خلق الإنسان شيء أسمى ماثل في العبادة وتسبيح الباري ﷻ في المقام الأول. ومن هنا كان التسخير أولاً، ثم جاء الإنسان، حتى يكون مستخلفاً فيما وضع في يده من موارد، وفي هذا السياق يرى ابن خلدون أن سبب العمران هو: "أن الله سبحانه خلق الإنسان، وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها، إلا بالغذاء. وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله."[٤٦] وسياقاً على ذلك، فإن الوجود الإنساني هو لغاية سامية، هي التوحيد، وحتى يقدر الإنسان على أن يؤدي هذه المهمة، لا بد من السعي لما سُخِّر له من الموارد لكسب عيشه، فمثلما تعددت أشكال الموارد في الطبيعة بقدرة الله ﷻ، فقد تعددت كذلك نشاطات الإنسان وتخصصاته، وتنوع –أيضاً– تقسيم العمل؛ إذ "إن قدرة الواحد في البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء، غير موفية له بمادة حياته، ولو فرضناه منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم."[٤٧] وبذلك لا بد من تقسيم العمل بين البشر، كل حسب رغبته في العمل، من خلال ما هو متاح من الموارد حتى تستقيم الحياة، ومن موجبات الاجتماع الإنساني كذلك: توفر الأمان؛ إذ "يحتاج كل واحد منهم –أيضاً– في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه."[٤٨] وهكذا فإنه كلما زادت مقدرتنا على استشراف المستقبل سوف نتوقع تقسيماً أكثر تفصيلاً للعمل، ولتخصيص الموارد، وسيكون ذلك من خلال إبداعات الإنسان عن طريق "الفكر واليد، فاليد مهيئة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات"،[٤٩]

(٤٥) البيضاوي. **تفسير البيضاوي**، ص٤٧.

(٤٦) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٣.

(٤٧) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٤٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٣.

(٤٩) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

وبذلك سوف تستمر الحياة من خلال إعمال العقل بوساطة العمل، فالمتغيرات الدنيوية من خلال العمران سوف تتناغم على نحو إيجابي، أو سلبي مع ثوابت العقيدة، طبقاً للنظام السياسي لأي مجتمع، فاعلم "أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه ونشيط، قبل الحاجي والكمالي."(٥٠) ومن خلال هذه العلاقة البنيوية بين البشر (مجموعة من المنظومات السياسية والثقافية والاقتصادية) المختومة بطابع الحضارة نجد أن هذا المفهوم غير مقتصر على نمط من الحياة تختص به المدن؛ إذ إن مفهوم الحضارة ينطلق ابتداءً من العلاقة بين البشر والموارد صعوداً، وبين الموارد، القطب الثاني للعلاقة البنيوية، وطرائق تحصيلها، سواءً أكان التحصيل بلا عمل، أم استخراجاً، أم تحويلاً وتشكيلاً، وسواءً أكانت هذه العلاقة في ظل مجتمع البداوة أم مجتمع التحضر.

والعمران عند ابن خلدون يتحدد بثلاثة مستويات بنيوية، هي: المعاش (طريقة كسب العيش)، والمُلك(ولادة السلطة)، والعلوم (العلوم والفنون). ويمكن أن نجد كل هذا في المجتمع البدوي أو الحضري.(٥١)

وحتى توضع المقدمة في إطارها الصحيح، فهي وصف للماضي على نحو شمولي، في منظور إنساني مع الخصوصية الإسلامية أولاً، ثم رصد للحاضر ثانياً، بوصفه واقعاً

(٥٠) المرجع السابق، ص٩٥.
- نود الإشارة هنا إلى محاولة إضفاء لبوس المادية التاريخية من قبل الكثير من الكّتاب الماركسيين، من خلال مقارنة النص السابق المشار إليه مع مقولة كارل ماركس في مؤلفه (مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي) وهي: (إن نمط الإنتاج المادي يحدد بصورة عامة عمليات الإنتاج، والأنماط السياسية والفكرية للحياة)، فهل هي محاولة لمركسة ابن خلدون، وتمثل هذا الإضفاء في عدد من الكتابات، منها:
- برهان الدين دلو، مساهمة في إعادة كتابة التاريخ.
- طيب تيزيني، من التراث إلى الثورة.
- إيف لاكوست، العلامة ابن خلدون.
- وهذه الجهود لا تختلف عن جهود آخرين في إضفاء اقتصاد السوق أو المدرسة الكينيزية ومعطياتها على ابن خلدون، وهي كما يقول كلود ليفي شتراوس: (إن الأيدولوجية الماركسية الشيوعية والشمولية السلطة، ليست إلا حيلة من التاريخ؛ لتشجيع التفرنج المعجل للشعوب التي بقيت خارج هذه الحركة حتى زمن حديث). انظر: جورج قرم، **التنمية المفقودة**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١م، ص١٢.

(٥١) جغلول، عبد القادر. **الإشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، ترجمة: فيصل عباس، بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٠م، ص٤٨.

حاصلاً بكل دقائق التفاصيل، بعيداً عن الصيغ المثالية والوعظية، لذلك جاءت هذه الواقعية لتصف محيطين لمجتمع القرن الرابع عشر، هما: المحيط الاجتماعي، والمحيط الطبيعي.

فالمحيط الاجتماعي الذي عاشه ابن خلدون كان النظام السياسي هاجساً تجريبياً له، فهو يستشعر تجربة الخروج من الجزيرة العربية إلى الفتوحات الإسلامية، وبناء الإمبراطورية الإسلامية، فالعصبية، ثم عصر أفول الدولة المترامية الأطراف، ووضع التشرذم، وعدم الاستقرار السياسي. أي: بدءاً من السُّنة المثالية، فمجتمع الخلافة أو عصر الإسلام الأول، وانتهاءً بالعصر الذهبي المفقود.(٥٢) وابن خلدون يؤمن بعصر إسلامي ذهبي، هو عصر الكمال الخلقي، والمساواة الاقتصادية في عهد النبيﷺ والخلفاء الراشدين.(٥٣)

وهذا ليس بغريب عنه وهو المالكي الأشعري؛ إذ مقياسه العقل والاستغناء عن المنطق المجرد وبناء المنطق الاستقرائي القائم على السير والنظر بعيداً عن دوائر الفلسفة، بوصفها وسيلة لمعرفة الواقع.(٥٤) أما عندما يستقرئ التاريخ فهو يرصد تراكم العمران منذ فجر الرسالة الإسلامية، وتكوين العصبية، إلى عصر ملوك الطوائف مغاربياً، ودويلات الإسلام مشارقياً. لذلك نراه، على صعيد النظام السياسي، وتكوين الدولة، يتشوق للقاء (تيمورلنك)؛ ليكون على مقربة من ولادة كيان جديد مبني على العصبية، ينطلق من عصر البداوة، فهو أمام تجربة تطبيقية لنظريته في المجتمع الوحشي على بدو آسيا الوسطى.(٥٥) وهنا نجده أمام تجربة سوف تضيف ملكاً إلى ملوك الدويلات الإسلامية أو سلطاناً آخر.

---

(٥٢) امزيان. **النظريات الاقتصادية**، مرجع سابق، ص٤٥.

(٥٣) المرجع السابق، ص٤٧.

(٥٤) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

(٥٥) أومليل. **الخطاب التاريخي**، مرجع سابق، ص٤٥.

وتعدّ الكارثة (الديموغرافية) التي حاقت بالعالم، المتمثلة في الموت الاسود،[٥٦] حداً فاصلاً بين عصرين؛ إذ كان الموت الأسود أحد الدوافع عند ابن خلدون لكتابة تاريخه،[٥٧] وكان لهول الكارثة وقع عظيم على البشرية، فهو يصف ذلك الوباء بأنه: "ذهب بأهل الجيل، وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاها، وجاء للدول على حين هرمها، وبلوغ الغاية من مداها. تقلص عمران الأرض بانتقاص البشر، فضعفت الدول والقبائل، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والأنقاض، فبادر بالإجابة، والله وارث الأرض ومن عليها، وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث، واحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها، والعوائد والنحل."[٥٨] وهو من هذا الوصف يستشرف المستقبل، فهذا الخراب هو خلق جديد ونشأة مستأنفة. وعليه، لا بد من راصد يدوّن أحوال هذا الخلق، فهو شاهد عيان لكيان اجتماعي تبدلت معالمه بتبدل تكويناته البنيوية. فالكارثة (الديموغرافية) انعكست سلباً على النظام الاجتماعي، وسارت به نحو تكوينات رجعية لصالح علاقات إقطاعية، وحظوة في البلاطات للقبائل العسكرية، وامتيازات أميرية تضعف السلطة المركزية ، وتؤدي جميعاً إلى تراجع في الإيرادات، وزيادة في النفقات، وتؤذن بتلاشي الدول واضمحلالها، وتبدلات في جسد النظام الاجتماعي.[٥٩]

أما المحيط الطبيعي، فإنه يبدو، وفقاً للعمران الخلدونيّ، المجال الحيوي، وميدانه: فعاليات الإنسان لإنتاج أسباب بقائه، وطبقاً لتصور ابن خلدون للعقل وإعماله، سوف يبحث هذا العقل في المحيط ومعطياته في استغلال الموارد الاقتصادية بشكل بدائي: كالقنص، والصيد، والالتقاط، أو بالطور الحضاري: كالاستخراج، والتحويل. وبين هذين الطورين، وما بعدهما، تفصيلات تسفر عن قدرة العقل على الكشف

---

(٥٦) هو الطاعون الذي اجتاح العالم مبتدئاً بآسيا الوسطى سنة ١٣٤٥.

(٥٧) انظر: أومليل، الخطاب التاريخي، مرجع سابق، ص٨٨.

(٥٨) ابن خلدون،. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٦.

(٥٩) لاكوست. **العلامة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص١٠٠.

والإبداع في حدود برمجته، فضلاً عن التعامل مع القوانين الطبيعية عقلياً، سواء كانت هذه القوانين عوامل مساعدة على استغلال الموارد، أو قيوداً على ذلك، وهو ما يسمى بصراع الإنسان مع الطبيعة، في انتصاراته أو إخفاقه، وفقاً لعقله القاصر والمحدود. وعلى هذا يمكن القول: إن مجال العمران هو مجال البحث العقلي، وله طبيعة وقوانين.(٦٠)

بدأ الإنسان بالتعامل مع المحيط الطبيعي منذ البدء، ولما كان الاجتماع الإنساني ضرورياً، والإنسان مدني بالطبع،(٦١) كان تجمعهم بدائياً؛ تحقيقاً لاستخلافهم في الأرض.(٦٢) لذلك سوف يبدو المحيط الطبيعي من خلال الفعل الإنساني (العمل)، شكلاً من أشكال الأنساق للنشاطات الاجتماعية — الاقتصادية، التي تتفاعل مع بعضها بقدر ما يستطيع العقل البشري الإفلات من الأسر السابق على المستوى الاجتماعي (العلاقات القبلية، وحياة البداوة، وإنتاج نماذج السلطة وفقا لهذه المعطيات)، كذلك على المستوى الاقتصادي، ويتمثل ذلك في مقدرته على تجاوز علاقات الإنتاج والتقدم في الإنتاج المادي، مؤطراً بما هو ضروري، وحاجي، وكمالي. وملامح هذا في المجتمعين: البدوي، والحضري، على النحو التالي:

– في المجتمع البدوي:

ما يميز هذا المجتمع في مرحلة البداوة أن السلطة أو رئيس القبيلة يجسد النسب السامي للقبيلة، وهناك غياب للعلوم والفنون، ووجود للقليل من الصنائع، التي تبدو ضرورية حتى تستقيم الحياة. وبناء عليه، سوف تتعامل هذه التجمعات البشرية ذات النظم السياسية البدائية مع المحيط الطبيعي والموارد تعاملاً سهلاً، بتقسيم يسير ومتداخل؛ للعمل على استثمار قليل جداً للموارد، والإنتاج هنا يركز على نشاط المعاش الضروري.

---

(٦٠) أومليل. **الخطاب التاريخي**، مرجع سابق، ص٢٠١.
(٦١) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٣.
(٦٢) المرجع السابق، ص٣٤.

وسوف يظن أن السهولة التي تميز المجتمع البدوي ستعمل على جعل الموارد متاحة، إلا أن العكس صحيح؛ فالمحدد الاقتصادي في المجتمع البدوي هو المحدد الأظهر تأثيراً؛(٦٣) لأن معظم قوة العمل مستنفرة على شكل فصائل دفاع عن القبيلة، ومهنة الفارس في المجتمع البدوي تمتاز بالشرف والنبل والبسالة أكثر من العمل اليدوي، حتى تصل صفة الصنائع من حصة الناس الأقل أهمية في المجتمع؛ لأن أهل البداوة "يكلفون على أهل الأعمال من الصنائع والحرف أعمالهم، ولا يرون لها قيمة، ولا قسطاً من الأجر والثمن والأعمال."(٦٤)

– في المجتمع الحضري:

إن التشكل الحضاري لطبيعة العمران إنما يكون تشكلاً غائياً تترابط فيه الحضارة والدولة، من خلال حركة متبادلة طبيعية، لا يمكن التوقف فيها بسبب تبدل الأحوال، ضمن هذه الحركة وغيرها؛ لذلك فالانتقال من البداوة إلى الحضارة هو محض ولادة طبيعية؛ لكي تستقيم الأفعال المولدة للأشكال المولدة للأطوار اللاحقة للحضارة، عبر الاستمرار المتسلسل للعمران وأطواره، بوساطة التغيير في استخدام الموارد وتخصيصها، فضلاً عن الإنتاج وأنواعه وعلاقته وتقنياته، والاستهلاك وتنوعه، والتبدلات في أذواق الناس في إطار العيش المترف.

لذلك، فالتحضر مشروط بالدولة، ويرتبط الأول بالثاني بعلاقة تبادلية، على اعتبار أن كلاً منهما مادة وصورة.(٦٥) وبناء عليه، فالتحضر لا يعني الصعود في الفعاليات الاقتصادية من تخصيص الموارد والإنتاج والاستهلاك، وما يرافق ذلك من تطور تقني، وتعقيد في حلقات الإنتاج، وتنوعه بتنوع الحرف والصنائع، بل هو تغيير مستمر للبنية العامة للعمران، ومن ثمّ فالحضارة تجمع لخصائصها الحسية فحسب، أي: مظاهر

(٦٣) نصار، **الفكر الواقعي**، مرجع سابق، ص٢٣٨.

(٦٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١١٨.

(٦٥) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخه**، بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١م، ص٨٣.

الترف.[٦٦] والتحول الأساس في الإنتاج المادي، في ظل تقسيم العمل سوف يؤدي إلى تغيير أطوار استغلال الموارد، واستخدامها من خلال النشاطات التي حددها ابن خلدون (النشاط الزراعي، والصناعي، والتجاري)، فلن تكون للموارد الاقتصادية أهمية إلا بقدر تخصيصها، ولن يكون الإنتاج بسبب من الحاجة فحسب، ولكن طبقاً للطلب أولاً، والتحول إلى الإنتاج الحاجي والكمالي ثانياً، وبذلك نرى أن اجتماع الناس في المدن لا يكون بدلالة أرحامهم (القربى)، بل بدلالة المكانة التي يشغلونها في تقسيم العمل، ونصيبهم من الثروة، فالنشاط الاقتصادي ليس القبيلة، بل الحانوت والحرفة.[٦٧]

وهذه الإشكاليات إنما هي من معطيات النظام السياسي في إطار الدولة، وهو مؤكد لصعود الفعاليات الاقتصادية، وتوسع سيطرة الدولة، من خلال زيادة الإنتاج، منعكساً على زيادة إيراد الدولة، "فالداخل والخارج متكافئ في جميع الأمصار، ومتى عظم الدخل عظم الخرج، وبالعكس. ومتى ما عظم الدخل والخرج اتسعت أحوال الساكن ووسع المصر."[٦٨] فالنظام السياسي سوف يكون متغيراً على وفق التغير الحاصل في الفعاليات الاقتصادية ومستجداتها، أي فيما يتعلق بالإنتاج والتوزيع والاستهلاك، وقد أحدث تغيرات في البنية السياسية وتعاملها مع الشريعة، وفقاً للتغيرات الحاصلة في جسد الكيان الحضاري ومفاصله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، فأحدث الابتعاد جزئياً أو كلياً عن الشريعة واقعاً كان لا بد من أن يرصد على نحو عقلاني، مجرداً عن كل شيء، عدا الحقيقة الواقعية "فكلامنا عن وظائف الملك والسلطان ورتبه إنما هو بمقتضى طبيعة العمران ووجود البشر، لا بما يخصها من أحكام الشرع."[٦٩]

---

(٦٦) العظمة، عزيز. **ابن خلدون وتاريخه**، مرجع سابق، ص٧٦.

(٦٧) جغلول. **الإشكاليات التاريخية**، مرجع سابق، ص١١٨.

(٦٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٧٨.

(٦٩) المرجع السابق، ص١٨٦.

الخاتمة:

يُعدّ ابن خلدون ظاهرة شغلت كثيراً من الكتّاب والباحثين؛ إذ استقطبت طروحات هذا العالم الفيلسوف، الاهتمام والتركيز؛ ويعود ذلك إلى الرؤية الشاملة والتفكير المعمق، الذي اتسمت به تحليلاته، مما جعل حضوره مستمراً على الساحة العلمية، متحدياً بعض آراء المحدثين وطروحاتهم.

ولعل ما يشكل محور اهتمام هذا البحث هو جدلية المنهج في التعامل مع الوقائع التاريخية، لا سيما الفعاليات الاقتصادية في صياغة النظام الاجتماعي، وتحولات كيان الدولة، فكشف البحث عن إبداع ابن خلدون في وضع معالم نظرية اقتصادية.

وتعد مسألة الكتابة عن ابن خلدون مجدية؛ إذ تناولت مسائل تتسم بالطرافة والفرادة والجدة، ولا يعني هذا أن ما كتب عن جهد هذا العالم هو خارج هذه التكوينات بفعل اختلاف انتماءات الكتاب الفكرية والسياسية؛ من أجل رفع مكانة ابن خلدون عن إيجاد صيغ متطابقة مع رؤيته للتاريخ وتفسيره؛ فمنهم من وضعه في بوتقة الذين تشبعوا مسألة المادية التاريخية وتفسير التاريخ على وفق هذا المنهج،(٧٠) ومنهم من قاربه بكتّاب القرنين: الثامن عشر، والتاسع عشر، ممن اهتموا بالشأن الاجتماعي وتفرعاته.

ومن هذا المنطلق كان لا بد من فحص التكوين العقلي الخلدونيّ، هل كان عقلاً مادياً صرفاً؟ أو عقلاً إسلامياً يجمع بين الوحي والعقل، وكتاب الله المنظور وكتاب الله المسطور؟ إن هذا العقل هو معطى التكوين الإيماني في سياق مبادئ التوحيد والعدل، لذا نرى أن العقل عنده جاء مكتفياً بهمّ البناء الأوسع لحركة التاريخ في سياق الإيمان وضمنه، ناتجاً عنه ومتفاعلاً معه. وهو في ذلك مثل من يجلس في مرقب؛ ليرقب حركة

---

(٧٠) انظر في هذا الخصوص:

- تيزيني، طيب. **من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**، ط٢، بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨م، ج١، ص٣٦٤-٣٧٣.

- دلو، برهان الدين. **مساهمة في إعادة كتابة التاريخ العربي الإسلامي**، بيروت: دار الفارابي، ١٩٨٥م، ص١٩-ص٢٤.

التاريخ على أساس أن اكتشاف تأثير الأحداث والوقائع هو جهد موجه للعلم؛ من أجل اكتشاف أسرار عمل القوانين ومعرفتها، وهو غير مهتم بمعرفة العلل على نحو مثير للجدل؛ لأن التناقض هذا هو الذي يقدم نفسه من خلال نواميس الكون وطبيعة الوجود. إن هذا السلوك العقلي سوف يعمق درجة انفصال المعرفة عن الوجود، وعدم التسليم بالمسلمات، والتقليد في إعمال العقل، لا على أساس تصور الوجود الكلي، بل من خلال إدراك الوقائع الموضوعية في نسق من الجدل والتطور.

ونستطيع القول، من خلال دراسة العقل الخلدونيّ: إن له رؤية في السنن الاقتصادية في ضوء حركة العمران. وفي معرض بحثنا عن محاولة العقل الخلدونيّ اكتشاف قوانين الحياة، ومنها: القوانين الاقتصادية، يدور سؤال مهم: هل كان العقل الخلدونيّ عقلاً جاهزاً يفكر؟ أم أنّ لهذا الرجل عقلاً يفكر له؟ أم أنه كان مبدعاً من خلال العقل الجاهز؟!

وقد تبين من هذا البحث أن العقل الخلدونيّ عقل مبدع اقتصادياً، في ضوء منهجه في تحديد مصادر المعرفة(الوحي، العقل)، ومنطلقاته في فهم الحراك الاجتماعي والاقتصادي في ضوء عقيدة التوحيد، من خلال اكتشاف قوانين الحياة وتفاعلاتها، التي اتسمت بمستجدات كانت تعمل لأجل تعميق الجوانب المادية، والعالم آنذاك على أبواب التحول إلى المنهج التجاري Marchantilism في النشاط الاقتصادي في أوربا، من خلال حجم التبادل التجاري بين الشرق والغرب، وتراكم رأس المال، والتوسع في توظيف هذا التراكم؛ بسبب استجابة العالم الإسلامي الاقتصادية للحروب الصليبية.

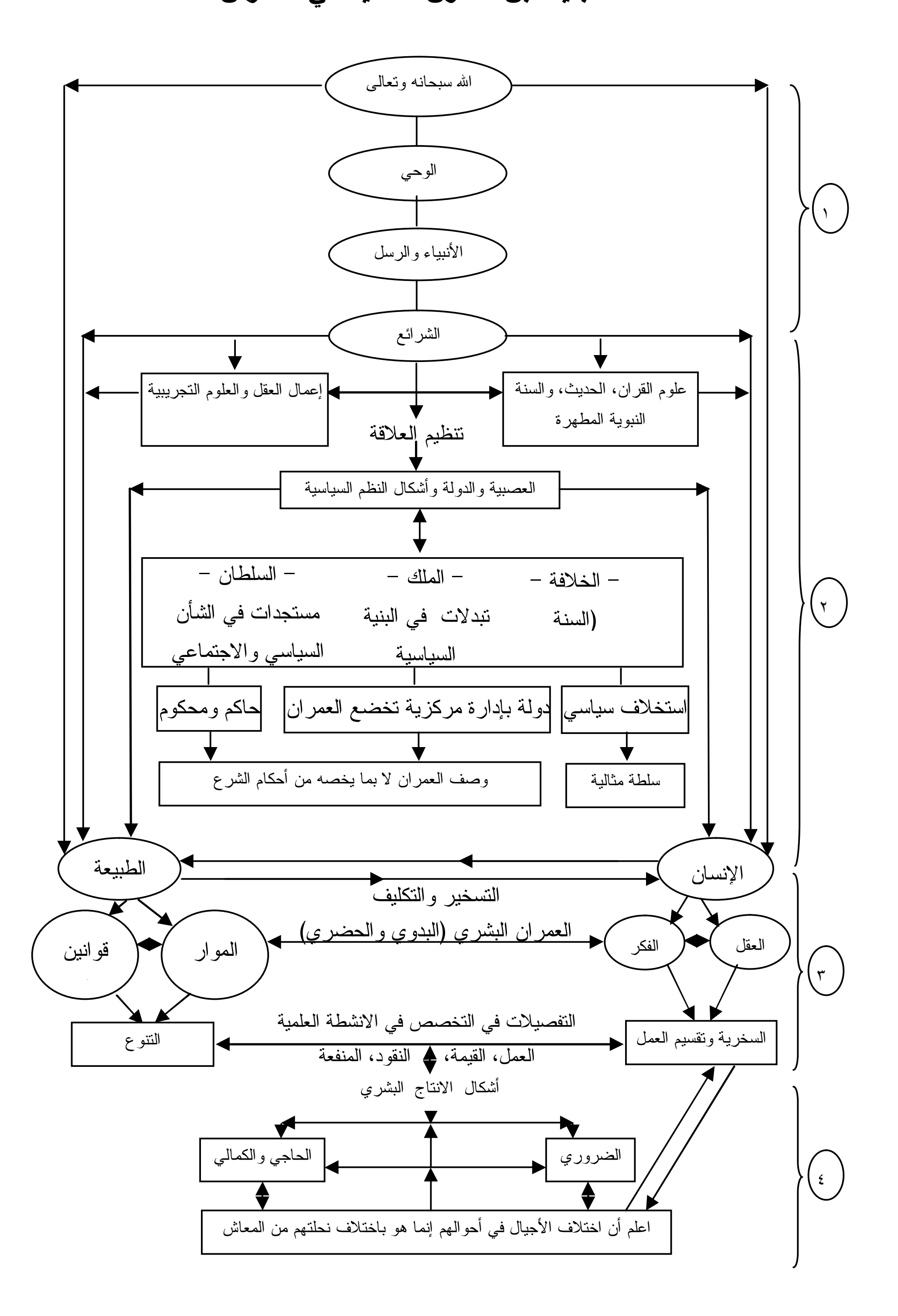
ومن هنا ظهرت أهمية البحث في تبرئة ابن خلدون من كل اللبوسات الماركسية والعلمانية ومشابهاتها. وجهوده الفكرية في مجال تسخير العقل؛ من أجل الشأن الاقتصادي من ناحية، وكشفت أنماط التفكير العقلي في القرون الوسطى في العالم الإسلامي، واتجاه هذه الأنماط ضمن مناهج متقدمة، وضمن متغيرات وإشكاليات في الشأن السياسي والاجتماعي من ناحية أخرى، مع مراعاة أن كل هذا يأتي في سياق

عقيدة التوحيد، وفي ظل الشرع ومعطياته، مع كشف الارتباط الوثيق بين المنهج الخلدونيّ والمرجعية المعرفية للعقيدة الإسلامية.

وفي ظل التطور الحاصل في الحياة الاقتصادية، وزيادة حجم التبادل التجاري مع الغرب، كان العالم الإسلامي يشهد في هذه الحقبة من الزمن مناهج عقلية ذات مرجعية إسلامية، متمايزاً في ذلك عن الغرب الذي كان يعد العدة لإنتاج مناهج فلسفية وعقلية تتسم بالطابع المادي، وتتنافر مع الفكر اللاهوتي الغربي، الذي عجز عن تطوير نفسه أمام تطور فعاليات الحياة، فكان الانحياز إلى القانون الوضعي، لا سيما بالفعالية الاقتصادية، فتبدلت قوانين السماء؛ لتحل مكانها قوانين السوق وقيمه المادية.

ومن هنا، تأتي الدعوة ملحة لإبراز تأثير المناهج العقلية الإسلامية في صياغة المنهج الاقتصادي التجاري، وبداية صعود التراكم البدائي لرأس المال التجاري في القرن الرابع عشر؛ لنشهد ما أحدثه هذا التأثير من خصام بين الفكر الكَنَسي الغربي، وقوانين السوق.

مخطط لبنية ابن خلدون العقلية في العمران



ابن خلدون والفكر الاقتصاديّ الغربي

كمال توفيق حطاب*

مقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى محاولة الكشف عن حقيقة الجدل الاقتصاديّ الدائر منذ وقت طويل حول العلاقة بين الفكر الاقتصاديّ الغربيّ وفكر ابن خلدون، ومدى تأثر الفكر الاقتصاديّ الغربيّ بفكر ابن خلدون بوصفه أحد الأمثلة البارزة في تاريخ الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ، وقبل ذلك مدى تأثر فكر ابن خلدون بالفكر الروماني واليونانيّ، ومدى تأثره بالفكر الإسلاميّ.

ويزعم كثير من المفكرين الاقتصاديين الغربيين أن الفكر الاقتصاديّ الغربي هو امتداد للفكر الروماني واليوناني، ويبالغ هؤلاء في زعمهم عندما يغمضون أعينهم عن ألف سنة من الفكر والحضارة الإسلاميّة، ولا يشيرون بأيِّ إشارة حول تأثرهم أو استفادتهم أو حتى اطلاعهم على الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ.[(١)]

وتفترض هذه الدراسة أن الكثير من المفكرين الاقتصاديين المشهورين قد أخذوا عن ابن خلدون وغيره من المفكرين المسلمين في العصور الإسلاميّة الزاهرة، بل ربما يكون بعضهم قد نقل الكثير من الأفكار دون أية إشارة أو توثيق علمي. كما تفترض هذه الدراسة أن الفكر الاقتصاديّ الغربي مدين بالفضل للفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ،

---

* دكتوراه في الاقتصاد الإسلامي، رئيس قسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية/ جامعة اليرموك. k_hattab99@hotmail.com

(١) إن الناظر في كتب الفكر الاقتصادي في الدول العربية يجدها مترجمة عن الكتب الأجنبية التي تبدأ بالفكر الاقتصادي في الحضارات القديمة الرومانية واليونانية، ثم تنتقل مباشرة إلى الفكر الاقتصادي في القرن السادس عشر، وتتجاهل هذه الكتابات في معظمها، عن قصد أو غير قصد، أكثر من ألف عام من الحضارة والإشعاع الفكريّ الإسلامي. انظر:

- العوضي، رفعت. **في الاقتصاد الإسلامي**، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية في قطر، ١٤١٠هـ، ص٤٠-٤٢.

ولا سيّما ما جاء به ابن خلدون، والغزاليّ، وابن رشد، وغيرهم.[٢] وأن الإضافات التي أضافها المفكرون الغربيون في علم الاقتصاد هي إضافات بسيطة مقارنة مع ما توصل إليه المفكرون المسلمون.

يبدأ هذا البحث بعرض أهم الأسس التي يقوم عليها النظام الرأسمالي، يلي ذلك أهم قضايا الفكر الاقتصاديّ الروماني واليوناني، ثم يوضح البحث أهم ملامح الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ. يلي ذلك عرض لأهم ما أبدعه ابن خلدون من فكر اقتصادي، مقارنة بما جاء به المفكرون الاقتصاديّ ون الغربيون. وبناء على ذلك سوف يشتمل البحث على أربعة عناصر، هي: الفكر الاقتصاديّ الرأسمالي، والفكر الاقتصاديّ الروماني واليوناني وعلاقته بفكر ابن خلدون؛ والفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ وتأثيره في ابن خلدون؛ والفكر الاقتصاديّ الخلدوني وتأثيره في الفكر الغربي.

أولا: الفكر الاقتصاديّ الرأسمالي

يقوم الفكر الرأسمالي الغربي على عدد من الأسس العامة، ويدَّعي الرأسماليون أنّ جذور الفكر الاقتصاديّ الغربي تعود إلى الحضارتين: الرومانية، واليونانية، فهل هذا صحيح؟ وكيف كان الفكر الاقتصاديّ لدى الرومان واليونان؟ وهل اطّلع المسلمون، وابن خلدون بشكل خاصٍّ، على الفكر الاقتصاديّ اليونانيّ أو الرومانيّ؟ وهل توجد إشارات إلى ذلك؟

---

(٢) من الثابت تاريخياً أن العلوم الإسلامية قد انتقلت إلى أوروبا من طريق الأندلس وصقلية والحروب الصليبية، وكان لعلماء المسلمين الأثر الكبير في تطوير النظم الاقتصادية الأوروبية بعد انتقال أفكارهم ومؤلفاتهم إلى أوروبا، ولا سيّما مقدمة ابن خلدون، والفلاكة والمفلوكون للإمام أحمد بن علي الدلجي (٨٣٨هـ)، إضافة إلى كتاب " الاكتساب في الرزق المستطاب " للإمام محمد بن الحسن الشيباني، الذي يَعدّهُ اقتصاديو الغرب موسوعةً في الفكر الاقتصادي والمعاملات التجارية.انظر:
- خضر، عبد العليم. **أسس المفاهيم الاقتصادية في الاسلام**، مكة المكرمة: رابطة العالم الاسلامي، ١٩٨٥، ص٩١.

أول الأسس التي يقوم عليها الاقتصاد الرأسمالي هو الملكية الخاصة والمنفعة الذاتية هي الدافع إلى العمل والإنتاج؛ إذ يعتقد الرأسماليون[٣] بأن الملكية الخاصة والمنفعة الذاتية هي الأساس الأول الذي يدفع إلى العمل والإنتاج، كما يعتقدون بأن سعي كل فرد لتعظيم منفعته الذاتية سوف يؤدي إلى تعظيم منفعة المجتمع عامةً، وقد ثبت للجميع بعد تطبيق النظام الرأسمالي أنّ من يسعون لتحقيق مصالحهم الشخصية فقط لا تتحقق على أيديهم مصالح الجماعة أو المجتمع، وإنما يبالغون في زيادة هذه المكاسب أو المنافع الذاتية، ولو كان ذلك على حساب المجتمع والبيئة والموارد، ولذلك وجدت أمثلة عديدة تؤكد هذه الحقيقة فأصحاب المصانع الذين لوّثوا الأنهار لم يهمهم سوى زيادة أرباحهم، وكذلك منتجو السلع الضارة والسموم الكيماوية، و المتاجرون بالأغذية الفاسدة و الممارسون للأنشطة المحرمة شرعاً وقانوناً لم يفكروا في غير المكاسب التي يحققونها، وليكن بعد ذلك ما يكون! و قد اعترف آدم سميث بهذه الحقيقة بقوله: "قلما يجمع التجارَ وأهلَ الحرف والصناعات، مجلسٌ من المجالس، إلاّ انتهى بمؤامرة منهم على مصلحة الجمهور، أو قرار لرفع أسعار البضائع."

ثاني هذه الأسس هو: مبدأ الحرية الفردية المطلقة في ممارسة النشاط الاقتصاديّ، حرية في اختيار نوع العمل، وفي زيادة الإنتاج أو إنقاصه وفي رفع السعر أو خفضه، حرية تامة في استخدام أي عدد من العمال، وفق أيِّ ضوابط أو شروط. وقد ألحقت هذه الحرية أضراراً كبيرة بالعمال في بداية الأمر، عندما اضطروا للعمل ساعات طويلة مرهقة بأجور الكفاف، أخذ الناس يعملون كالدوابِّ، ويبيتون في بيوت ضيقة غير صحية، فتدهورت صحتهم، وانحطَّتْ عقلياتهم، واضمحلت أخلاقهم وزالت المواساة والمودة من بينهم، وثقل الأولاد على الآباء، والنساء على الرجال، وما بقيت ناحية سليمة في المجتمع. ومع ازدياد تدخل الدولة واستجابة لضغط النقابات تحسنت أوضاع العمال المادية والصحية، أما أوضاعهم النفسية والروحية فظلت في تدهور مستمر؛

(٣) المودودي، أبو الأعلى. **أسس الاقتصاد بين الإسلام والنظم المعاصرة، ومعضلات الاقتصاد وحلها في الإسلام**، جدة: الدار السعودية، ١٩٨٥، ص٥٠، انظر أيضاً:
- كمال، يوسف. **الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة**، المنصورة: دار الوفاء، ١٩٨٦، ص٣٥.

بسبب عدم وجود الوازع الايماني أثناء العمل. ومن جهة أخرى نجـم عـن الحريـة الاقتصاديّة ازدياد معدلات البطالة، والارتفاع المستمر في الأسعار، والتضخم، وغيرها من المشكلات الاقتصاديّة التي ما زالت تعاني منها كافة المجتمعات الرأسمالية.

ثالث مبادئ الفكر الاقتصاديّ الرأسمالي هو: أن المنافسة تـؤدي الى التـوازن والاعتدال، وتحدُّ من الأثرة والجشع، فقد تغنّى الرأسماليون بوهم المنافـسة الكاملـة وادَّعوا بأنها تؤدي إلى الأجر العادل وإلى التخصيص الأمثل للموارد، وقد ثبت للجميع خطأ هذا الاعتقاد؛ لأن المنافسة الكاملة حالة افتراضية يستحيل تحققها في أرض الواقع. إن المنافسة تكون إيجابية عندما تكون بين قوى متكافئة، أمـا عنـدما تكـون بـين الرأسماليين والعمال فلن يتضرر سوى العمال، وعندما تكون بين الشركات الكـبيرة والصغيرة فسوف تتضرر الشركات الصغيرة، وهكذا.

ومن جهة أخرى فإنّ المنافسة لا تفيد المستهلك الذي لا يملك نقوداً كافية لكـي يختار، كما أن اختياره محدود بعدد السلع الموجودة في السوق وأنواعها، لا بما يرغب المستهلك في الحقيقة. كما ادَّعى الرأسماليون أن المنافسة تـؤدي إلى آليـة الـسوق وميكانيكية السعر، وآلية السوق معناها: ترك قوى العرض والطلب تتفاعل بحريـة في الأسواق، وتعني ميكانيكية السعر أنّ التغيرات في السعر ارتفاعاً وانخفاضاً هي التي تحدِّدُ الكميات المطلوبة والمعروضة في الأسواق.

أما رابع المبادئ في الاقتصاد الرأسمالي فهو: عدم تدخُّل الدولة. فالرأسماليـة، في الأصل، لا تقر ممارسة الدولة للنشاط الاقتصاديّ، إلا أنها، ومـع تفـاقم الأزمـات واستفحالها، أخذت تتدخل شيئاً فشيئاً، ويمكن القول إنّ السياسات "الكينـزية" التي وضعها اللورد (كينـز) في الثلاثينيَّات من القرن الماضي، في أعقاب الكساد العـالمي الكبير، أعطت الدولة الضوء الأخضر لممارسة الـسياسات الاقتـصاديّة والنـشاط الاقتصاديّ . ومنذ ذلك الحين أخذت الحكومات الرأسمالية المختلفة تتدخل في شئون الاقتصاد المختلفة، وأصبح على عاتق الدولة تحقيق الاسـتقرار والتـوازن والرفـاه الاقتصاديّ للشعوب.

ثانياً: الفكر الاقتصاديّ الروماني واليوناني وعلاقته بفكر ابن خلدون:

تعدّ الآراء والأفكار الاقتصاديّة عند الرومان ضئيلة جداً بالمقارنة مع اليونان، ولعل من أبرز المفكرين الرومان (شيشرون) الذي كان يفضل المهن والحرف، ويضع الزراعة في المقام الأول. وكذلك (سينكا) الذي بين أن النقود أصل الشرور والآثــام. ومــن الأفكار الرومانية التي انتشرت حول الاقتصاد الزراعي مسألة قرب المزرعة من السوق حتى تعطي ربحاً أكبر. وقد مَهَّدَ الرومان لظهور فكرة القــانون الطبيعــي، وظهــور المذهب الفرديّ من خلال المبادئ القانونية، مثل: حق كل فرد في أن يعقد ما يشاء من العقود، والصفة المطلقة للملكية الفردية، ومبدأ عدم تدخل الدولة.

أما الفلاسفة اليونان فقد تركوا تراثاً ضخماً في الفلــسفة والأخــلاق والعلــوم المختلفة، ولكنهم لم يدرسوا الاقتصاد على صورة فرع مستقل من فــروع المعرفــة، وجاءت دراستهم للاقتصاد مرتبطة بأبحاثهم في إدارة الدولة وشؤون المجتمع، كما أن الحضارة اليونانية، مثلَ غيرها من الحضارات القديمة، كانت تعتمد على العبيد في القيام بالأعمال الإنتاجية؛ ولذلك كانت النظرة إلى النشاط الاقتصاديّ بصفة عامة نظــرة احتقار،[٤] ومن هنا كانت قلة الأبحاث في المشكلات الاقتصاديّة.

ترجع معظم الأفكار الاقتصاديّة عند اليونان إلى أفلاطــون وأرســطو. ويمكــن استنباط معظم أفكار أفلاطون من كتابه (الجمهورية) ومن خــلال نظريــة (المدينــة الفاضلة) أو العادلة. ومن أهم أفكاره: تقسيم العمل، فقد أكَّد أفلاطون أنَّ تقــسيم العمل ضروريٌّ جداً لزيادة كفاءة الإنسان، ولكن ذلك ينبغي أن يكون وفقاً لميــول الأفراد ومواهبهم واستعداداتهم، وقد نظر أفلاطون للحكومة بصفتها فئة من الفئات، تقوم بالأعمال السياسية فقط، ولا ينبغي لها الملكية الخاصة. وركَّز أفلاطون علــى أن النقود تلقى القبول العام، ليس بسبب قيمتها الذاتية، وإنما بسبب اتفاق واصــطلاح الناس على ذلك. فالنقود يمكن أن تكون صورية، بمعنى أنه ليس لها قيم ذاتية، وكــان أفلاطون يكره النقود من الذهب والفضة؛ لأن القيمة الذاتية للذهب والفضة قد تدفع

(٤) شقير، محمد لبيب. **تاريخ الفكر الاقتصادي**، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٧، ص ٨٦.

الأفراد إلى عدم استخدامها لتسهيل التبادل فقط، وإنما لأغراض تجارية، ولِغرض الاكتناز. وكان يرى عدم السماح للحكام بالملكية الخاصة؛ لأنهم سوف يتملكون كل شيء، وكان يدعو إلى إنشاء نظام جماعي تكون فيه الملكية عامة.

أما أرسطو فإنه يتميز عن غيره من مفكري العصور القديمة بأنه حاول تحليل بعض المشكلات والظواهر الاقتصاديّة، ولذلك يعدّ من القدماء الذين وضعوا ما يمكن تسميته (بذور نظرية اقتصادية) تقوم على تحليل الظواهر والمشكلات، وقد وردت معظم أفكاره في كتابيه: "الأخلاق"، و"السياسة". وانتقد الأفكار التي تنادي بإلغاء الملكية الخاصة وإنشاء نظام جماعي؛ لأن النظام الجماعي يؤدي إلى منازعات سوف تقضي على النظام، ولذلك يفضل الملكية الخاصة؛ لأن كل فرد يسعى لتنمية ملكيته، فيزيد الإنتاج، ولكن يجب إدخال اعتبارات الأخلاق. وقد فرَّق أرسطو بين نوعين من القيمة يكونان لكل سلعة من السلع، وهما: قيمة الاستعمال، وقيمة المبادلة، فالحذاء -مثلاً- تكون له قيمة استعمال تنتج عن عملية لبسه وتكون له قيمة مبادلة تمثل ما نحصل عليه من سلع في السوق نتيجة لمبادلة الحذاء بغيره من السلع.

كذلك عرَّف أرسطو الاحتكار بالتعريف الذي ما زال مستخدماً في الوقت الحاضر، وهو: "موقف أو انفراد بائع وحيد ببيع سلعة في السوق"، وقرَّر بأن الاحتكار غير عادل؛ لأنه يقوم على الاستغلال، ويؤخذ من ذلك أنه كان يدافع عن فكرة السوق التنافسية. وتكلم عن النقود وأوضح أنها نشأت للتغلب على صعوبات المقايضة، كما بَيَّنَ أنها وسيلة للتبادل، ومعيار للقيم، ومخزن للقوة الشرائية. وبالإضافة إلى ذلك فقد رأى أنّ النقود لا بد أن تكون لها قيمة مبادلة (ذاتية) أو منفعة ذاتية على عكس ما كان يرى أفلاطون بأن تكون النقود صورية. وقد عدَّ أرسطو كل فائدة تُدفعُ على إقراض النقود ربا (Usury)، وكان يرى بأن النقود عقيمة بمعنى: أنها لا تنمو وحدها: فالنقود لا تلد النقود.

ليس هناك من شك في أنَّ ابن خلدون اطَّلعَ على الفكر اليوناني والروماني، وقد أشار إلى الكثير منه في مقدمته؛ إذ يقول "ولهذا كانت أئمة الهندسة اليونانيون كلهم

أئمة في هذه الصناعة فكان (أوقليدوس) صاحب كتاب "الأصول في الهندسة" نجاراً، وبها كان يعرف. و كذلك (أبلونيوس) صاحب كتاب "المخروطات" و(مـــيلاوش)، وغيرهم."(٥) ولكن اطلاع ابن خلدون واعتماده على عقيدة الإسلام وأحكامه وتراثه كان أكبر وأعمق، والأمر في هذا الشأن لا يحتاج إلى دليل.

لكن القراءة المتأنية لمقدمة ابن خلدون توضح أن ابن خلدون قد اطلع على أفكار أفلاطون وأرسطو وغيرهم؛ إذ توجد إشارات عديدة في مواضع مختلفة من المقدمة إلى ذلك، فعلى سبيل المثال أورد في الفصل التاسع عشر عنواناً (العلوم العقلية وأصنافها)، ومما جاء فيه: " واتصل فيها سند تعليمهم -على ما يزعمون- من لدن لقمان الحكيم في تلميذه بقراط الدن، ثم إلى تلميذه أفلاطون ثم إلى تلميذه أرســطو ثم إلى تلميـــذه الإسكندر الأفرودسي، وتامسطيون، وغيرهم. وكان أرسطو معلماً للإسكندر ملكهم الذي غلب الفرس على ملكهم، وانتزع الملك من أيديهم. وكان أرسخهم في هـــذه العلوم قدماً وأبعدهم فيه صيتاً وشهرة. وكان يسمى المعلِّم الأول فطار له في العـــالم ذكر. ولما انقرض أمر اليونان و صار الأمر للقياصرة، و أخذوا بدين النصرانية، هجروا تلك العلوم... ثم جاء الله بالإسلام و كان لأهله الظهور الذي لا كفاء له... فقرأها المسلمون، و اطلعوا على ما فيها، و ازدادوا حرصاً على الظفر بما بقي منها. وجـــاء المأمون بعد ذلك، وكانت له في العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعـــث لهـــذه العلـــوم حرصاً، وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين و انتساخها بالخط العربي وبعث المترجمين لذلك فأوعى منه واستوعب. وعكف عليها النُّظَّار من أهـــل الإسلام و حذقوا في فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها. وخالفوا كثيراً من آراء المعلِّم الأول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده. ودوَّنوا في ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم، وكان من أكابرهم في الملة: أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا، بالمشرق، والقاضي أبو الوليد بن رشد بالأندلس."(٦)

(٥) ابن خلدون، **المقدمة**، ط٥، دار القلم، بيروت، ١٩٨٤، ص ٤١١.

(٦) المرجع السابق، ص٤٨١.

وفي موضع آخر يقول: "وكتب المعلّم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس. ولخصه ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة وكذلك لخّصه ابن رشد من حكماء الأندلس. ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودوّنوا فيها، وردَّ عليهم الغزالي ما رد منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة؛ لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد. ثم غيَّروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فناً واحداً قدَّموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية، وجميع من بعده من علماء الكلام. وصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الحكمة، وكتبه محشوة بها، كأنَّ الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد."(٧)

وفي موضع ثالث: "وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين ومختلط بغيره، وقد أشار في ذلك الكتاب إلى هذه الكلمات التي نقلناها عن الموبذان وأنوشروان."(٨)

ويظهر مما تقدم من نصوص أنَّ ابن خلدون قد اطلع على الفكر اليوناني والروماني، وكذلك على كتابات علماء المسلمين حول الفكر اليوناني لاسيَّما كتب أفلاطون وأرسطو، ومع ذلك فقد خالف ابنُ خلدون أفلاطونَ وأرسطو في كثير من المسائل، مثل: قول أفلاطون بالملكية العامة، وتركيز أرسطو على الملكية الخاصة، وكان موقف ابن خلدون في موضوع الملكية هو موقف الفكر الإسلاميّ الذي يسمح بالملكية المزدوجة، فالملكية العامة لها مواطنها، ولا يجوز أن تتعدى هذه المواطن، وكذلك الملكية الخاصة. وكان تحذير ابن خلدون من ممارسة الدولة أو السلطان للتجارة لما يترتب على ذلك من تراجع وخراب.

كما أنه خالف أفلاطون في كراهيته للنقود الذهبية، إذ إنّه عدّ الذهب والفضة هما النقود الخَلْقيّة، بقوله: "ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة

---

(٧) المرجع السابق، ص ٤٩٥.

(٨) المرجع السابق، ص ٣٩.

لكل متمول، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالم في الغالب. وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة."[٩]

كما أنه خالف الفكر اليوناني عموماً في احتقاره للعمل أو النشاط الإنتاجي لارتباطه بالعبيد، ففكر ابن خلدون في هذه المسألة مستمد من الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ الذي يُمجِّد العمل الشريف الحلال مهما كان هذا العمل في طبيعته ومستواه. كما أنه أسهب كثيراً في ذكر الصناعة والتجارة والفلاحة وعدّها وجوهاً طبيعية للمعاش في الوقت الذي ظل فيه الفكر الاقتصاديّ الغربي متأثراً بالفكر اليوناني في النظر إلى هذه الأنشطة على أنها ليست مرغوبة إلى القرن الخامس عشر الميلادي.[١٠]

ثالثاً: ابن خلدون والفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ:

كان ابن خلدون عالماً فقيهاً قاضياً من قضاة المالكية، ولن تفلح أيُّ محاولة للتقليل من أهمية فكره الديني، صحيح أنّ ابن خلدون اعتمد منهجية تحليلية تختلف عن المنهجية الفقهية في البحث، إلا أن فكره الإسلاميّ وعلمه الشرعيّ كان واضحاً في معظم أجزاء مقدمته، ولا سيّما في علوم الحديث بشكل خاص كما تقدم. وقد سبق تأكيد هذه الحقيقة من خلال ذكر النصوص القرآنية التي ختم بها ابن خلدون كل فصل من فصول مقدمته؛ وذلك ليؤكد أن أفكاره وتحليلاته مهما كانت تجريدية محايدة فإنها لا تبتعد ولا تنفصل عن الأصول الشرعية المستمدة من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية. ولو نظرنا في الأصول العامة للفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ لوجدنا ابن خلدون يؤكد هذه الأصول ويبني أفكاره على هداها.

---

(٩) المرجع السابق، ص٣٨١.

(١٠) الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون**، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٦، ص٤٩-٥١

فالاستخلاف عنده استجابة لقول الله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾ (الحديد: ٧) وفي هذا المعنى يقول ابن خلدون: "ويدُ الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه؛ بما جعل الله له من الاستخلاف. وأيدي البشر منتشرة فهي مشتركة في ذلك. وما حصل عليه يد هذا امتنع عن الآخر إلا بعوض. فالإنسان متى اقتدر على نفسه وتجاوز طور الضعف سعى في اقتناء المكسب لينفق ما آتاه الله منها في تحصيل حاجاته وضروراته بدفع الأعواض عنها. قال الله تعالى: ﴿فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾ (العنكبوت:١٧)."[(١١)]

والإسلام يهدف إلى عدالة التوزيع وتقليل حدة التفاوت؛ لكي لا يوجد في المجتمع تحاسد وتباغض ومن ثَمَّ ضعف وتفكك، قال تعالى: ﴿كَيْ لا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ (الحشر: ٧) وفي هذا يقول ابن خلدون عن الدولة: "ليجريَ حالها على استقامة بتكافؤ الدخل والخرج والحامية والعمالات وتوزيع الجباية على الأرزاق."[(١٢)]

والإسلام دين الوسطية، قال تعالى: ﴿وَلا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَحْسُوراً﴾ (الاسراء: ٢٩) وقال تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ (الأعراف: ٣١) ومما جاء في مقدمة ابن خلدون منبثقاً من المعاني التي جاءت في الآيات والنصوص الشرعية قوله: "واحذروا متالف السَّرَفِ، وسوء عاقبة الترف، فإنهما يُعْقِبانِ الفقر، ويذلان الرِّقاب، ويفضحان أهلهما."[(١٣)]

في ظل قوله تعالى: ﴿وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ (البقرة: ١٩٥) وقوله – صلى الله عليه وسلّم: "إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنَه." فقد حثّ الإسلام على الإتقان الذي يؤدي إلى تحقيق وَفْرٍ في الجهد والوقت والتكاليف، مع مراعاة الجودة النوعية والكمية. وفي هذا يقول ابن خلدون: "وإنما أتى هذا من كمال

---

(١١) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٨١

(١٢) المرجع السابق، ص ٣٩٨.

(١٣) المرجع السابق، ص ٢٥٠.

الصنائع ووفورها بكثرة العمران وانفساح الأعمال. وقد كان الخط العربي بالغاً مبالغه من الإحكام والإتقان والجودة في دولة التبابعة؛ لما بلغت من الحضارة."[١٤]

وفي الإطار نفسه، يمكن التركيز على بعض النماذج التي أوردها ابن خلدون في مقدمته والتي ركزت على الشريعة والعدل، مثل الرسالة الموجَّهة إلى الملك من أحد الحكماء، جاء فيها: "الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل للمال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب وجعل له قيماً، وهو الملك،... فهذه ثماني كلمات حكيمة سياسية، ارتبط بعضها ببعض، وارتدت أعجازها إلى صدورها، واتصلت في دائرة لا يتعين طرفاها."[١٥] وقد ذكر ابن خلدون أنه شرح هذه العناصر شرحاً واضحاً جلياً في مقدمته.

وقد عبر د. شابرا عن هذا النموذج الذي أورده ابن خلدون في صورة علاقة دالية هي:[١٦]

ح = د (ش، ع، ث، ن، م)

حيث (ح): هي الحكومة أو الملك، و (ش): الشريعة، (ع): الشعب أو المجتمع، و(ث): الثروة أو الموارد، و(ن): النمو الاقتصاديّ، و(م) المساواة والعدل.. فالسّلطة أو الحكومة من أجل بقائها واستمرارها يجب أن تؤمِّن رفاه الشعب (ع) بتقديم بيئة ملائمة لتحقيق النمو (ن)، وكذلك العدل (م)، من خلال تطبيق الشريعة (ش)، والتوزيع العادل للثروة (ث). فالحكومة متغيّر تابع لبقية المتغيّرات، كما يمكن أن يكون كل متغير من المتغيرات المستقلة متغيراً تابعاً لبقية المتغيرات.

---

(١٤) المرجع السابق، ص٤١٨.

(١٥) المرجع السابق، ص٣٩.

(١٦) شابرا، محمد عمر. **مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودمشق: دار الفكر، ٢٠٠٤، ١٩٠-٢٠٦.

وقد عبر شابرا عن المتغيرات السابقة برسم على شكل نجمة خماسية على رأس كل زاوية يقع أحد المتغيرات، وقد جعل متغيرين هما: النمو (ن) والعدل والمساواة (م) على زاوية واحدة؛ وذلك لشدة تلازمهما، وقوة ترابطهما، ووصل خطوطاً بين كل زاوية والزوايا الأخرى؛ إشارة إلى وجود علاقة طردية إيجابية بين كل متغير وبقية المتغيرات.

إن هذا النموذج الخلدوني يعد بحثاً تحليلياً متقدماً سابقاً لعصره، وبالرغم من مرور أكثر من ستمئة عام على هذا النموذج فإنه لا يزال صالحاً لعصرنا، رغم اختلاف الزمان والمكان والعوامل والظروف المحيطة. فهذا النموذج يجمع العوامل المادية والتكوين الرأسمالي والنمو الاقتصاديّ (ث) مع العوامل القيمية (م) العدل والمساواة مع النمو والرفاه (ن)، فلا نمو أو تقدم دون عدل، وكل ذلك يقوم على أسس عقدية شرعية، مستمدة من منهج الله الذي وضعه للبشر (ش)، مدعومة بقوة السلطان والدولة (ح)؛ إذْ لا يصلح الناس ولا تقوم المجتمعات دون دولة أو حكومة، فالدولة ضرورة دينية ودنيوية: ضرورة دينية؛ لأن الفروض والأحكام الشرعية لا يمكن تطبيقها دون دولة، وهي ضرورة دنيوية لأن حفظ حقوق الناس وقيامهم بالواجبات المكلَّفين بها لا بد له من الدولة.

رابعاً: الفكر الاقتصاديّ الخلدوني وتأثيره على الفكر الغربي:

تتفق المصادر التاريخية والاقتصاديّة على أن الفترة الممتدة من القرن الخامس الميلاديّ إلى القرن الخامس عشر الميلاديّ، التي يطلق عليها "العصور الوسطى،" كانت فترة انحطاط وتخلف في أوروبا؛ مما جعل الكثير من المؤرخين يطلق على تلك الفترة "عصر الظلمات."

كما تتفق المصادرُ نفسها على أن تلك الفترة كانت في معظمها فترة تقدم وازدهار وحضارة في العالم الإسلاميّ؛ إذ تقدم المسلمون في كافة المجالات، وبلغ التقدم الاقتصاديّ ذروته في القرنين: العاشر، والحادي عشر الميلاديّيْن، فقد حقق

الأفراد أعلى معدلات الرفاهية في معظم مناطق الدولة الإسلاميّة، وبلغت حركة التأليف والترجمة في كافة العلوم حَدًّا لم يسبق له مثيل.

وفي المجال الاقتصاديّ ظهرت مؤلفات عديدة، متميزة في موضوعاتها، يمكن اعتبارها البدايات الأولى للدراسة المنظمة في علم الاقتصاد، وقد جاءت مقدمة ابن خلدون في مقدمة هذه المؤلَّفات، من حيث الجوانب الاقتصاديّة فيها، والإضافات إلى الفكر الإنساني في المجال الاقتصاديّ، التي استفاد منها الغربيون كثيراً؛ إذ صنفت مقدمة ابن خلدون في أوروبا في القرن الثامن عشر الميلادي تحت عنوان: "فلسفة التاريخ." كما أنها عُدَّتْ أول بحث فيما عرف بعد ذلك بـ"علم الاجتماع."ويرى بعض الباحثين أن مقدمة ابن خلدون هي أشبه ما تكون بكتاب آدم سميث "ثروة الأمم،" باستثناء اختلاف الزمان والبيئة؛ إذ يفصل بين الكتابين حوالي خمسمئة عام.

وقد تميزت أفكار ابن خلدون في المجال الاقتصاديّ بالحياد العلمي أو الموضوعية؛ إذْ فُصِلَتْ الدراسة العلمية عن موضوع الحِلِّ والحرمة، كما يعدُّ ابن خلدون من الأوائل الذين حدَّدوا المشكلات الاقتصاديّة تحديداً علمياً.

وقد اتبع ابن خلدون ما يسمى في العلوم الاقتصاديّة بالطريقة الديناميكية، التي تقوم على تحليل تتابع المؤثّرات والآثار خلال الزمن؛ إذ يقرر أن تزايد السكان يؤدي إلى تقسيم العمل، وتقسيم العمل يؤدي إلى زيادة الإنتاج، وزيادة الإنتاج يؤدي إلى زيادة الدخول؛ مما يؤدي إلى زيادة الطلب على السلع الترفيهية، وهكذا. وهذه الطريقة لم تطبّقْ بصورة علمية في دراسة التطور الاقتصاديّ إلا بعد سنة ١٩٣٧م.(١٧)

ومن أجل المزيد من التمحيص في الفكر الاقتصاديّ عند ابن خلدون، يمكن إبراز إضافات ابن خلدون في المجال الاقتصاديّ في عدد من الموضوعات، منها: نظرية ابن خلدون في القيمة، ونظريته في الدولة، ونظريته في الإنتاج والعمران، ونظريته في الإنفاق والضرائب، ونظريته في التجارة.

---

(١٧) شقير. **تاريخ الفكر الاقتصادي،** مرجع سابق، ٨٦-٩٠.

١. نظرية ابن خلدون في القيمة:

أشار ابن خلدون في الفصل الأول من الباب الخامس إلى أن الكسب هو قيمة الأعمال البشرية، فكتب يقول: "فلا بد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتموّل. لأنه إن كان عملاً بنفسه، مثل الصنائع، فظاهر، وإن كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الإنساني كما تراه، وإلا لم يحصل و لم يقع به انتفاع. ثم إن الله تعالى خلق الحجرين المعدنيين من الذهب والفضة قيمة لكل متموّل، وهما الذخيرة والقنية لأهل العالَم في الغالب. وإن اقتنى سواهما في بعض الأحيان فإنما هو لقصد تحصيلهما بما يقع في غيرهما من حوالة الأسواق التي هما عنها بمعزل، فهما أصل المكاسب والقنية والذخيرة. وإذا تقرر هذا كله فاعلم أنّ ما يفيده الإنسان ويقتنيه من المتمولات إن كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله، وهو القصد بالقنية؛ إذ ليس هناك إلا العمل وليس بمقصود بنفسه للقنية. وقد يكون مع الصنائع في بعضها غيرها، مثل: التجارة والحياكة، معهما الخشب والغزل، إلا أن العمل فيهما أكثر فقيمته أكثر، وإن كان من غير الصنائع فلا بد من قيمة ذلك المفاد والقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به؛ إذ لولا العمل لم تحصل قنيتها. وقد تكون ملاحظة العمل ظاهرة في الكثير منها فتجعل له حصة من القيمة عظمت أو صغرت. وقد تخفى ملاحظة العمل كما في أسعار الأقوات بين الناس، فإن اعتبار الأعمال والنفقات فيها ملاحظ في أسعار الحبوب، كما قدمناه، لكنه خَفِيٌّ في الأقطار التي علاج الفلح فيها ومؤنته يسيرة، فلا يشعر به إلا القليل من أهل الفلح."[١٨]

ففي النص السابق أشار ابن خلدون إلى وظائف النقد التي يتفق عليها الاقتصاديّون في الوقت الحاضر، وهي: وسيط للتبادل، ومعيار للقيم، ومخزن للقوة الشرائية، ووسيلة للمدفوعات المؤجلة.

كما أشار إلى نظرية النفقة، ونظرية المنفعة التي حار المفكرون والباحثون الغربيون فيها، فهل قيمة الشيء تتحدد بما فيه من نفقة وتكلفة من قِبَل المنتج، أم بما فيه من

(١٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٨١.

منفعة وفائدة للمستهلك؟ وقد حاول آدم سميث ترجيح نظرية النفقة والتكلفة بالقول: إن قيمة الشيء تتحدَّد بمقدار العمل المبذول فيه أو المخزون فيه، وضرب لذلك مثـالاً حول صيد كلب البحر، أو صيد الغزال، فإذا كان صيد الغزال يستغرق يوماً وصـيد كلب البحر يتطلب يوميْ عملٍ فإنَّ قيمة كلب البحر تساوي ضعف قيمة الغـزال، ولكن هذه الفكرة لم تسلم من النقد، فوجدت اتجاهات تغلب المنفعـة في الـسلعة، ومدى حاجة المستهلك إليها.

وكان ابن خلدون قد أشار إلى ملامح قانون العرض والطلب والعوامل المـؤثرة فيهما، وذلك بقوله: "فتفضل الأقوات عن أهل المصر.. فترخص أسـعارها."(١٩) وفي قوله في موضع آخر: "فيقصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغاً، فيقـع فيهـا الغلاء."(٢٠)

ومن المتفق عليه بين الاقتصاديين أنَّ قانون العرض والطلب هو الذي حل معضلة القيمة، فبيَّن أن قيمة السلعة تتحدد بتلاقي قوى الطلب والعرض، فمهمـا بُـذِلَ في السلعة من جهد أو نفقة أو تكلفة و لم يوجد طلب على هذه السلعة فإن قيمتها لـن تساويَ شيئاً، ولو كانت النفقة أو التكلفة المبذولة في السلعة ضئيلة جداً كحال بعض اللوحات الفنية، ثم وجد عليها طلب شديد فإن قيمة هذه السلعة سوف ترتفع بشكل كبير جداً. ومن المتفق عليه أنَّ الاقتصاديّ الإنجليزي "مارشال" كان أول من عَبَّر عن هذا القانون بشكله النهائي في كتابه (مبادئ الاقتصاد) عام ١٨٩٠م دون أيِّ إشـارة إلى الجهود التي سبقته، لاسيِّما من المفكرين المسلمين، مثل: ابن خلدون، وغيره.(٢١) مع أن ابن خلدون قد أشار في مقدمته إلى نظرية النفقة بقوله عن النجارة والحياكـة: "إلا أن العمل فيها أكثر فقيمتها أكثر." كما أشار إلى نظرية المنفعة بقوله: "لقلة المنفعة فيها بتلاشي الأحوال فترخص قيمتها وتتملَّكُ بالأثمان اليسيرة."(٢٢)

(١٩) المرجع السابق، ص٣٦٣.

(٢٠) المرجع السابق، ص٣٦٣.

(٢١) عفر، محمد عبد المنعم. **الاقتصاد الإسلامي (الاقتصاد الجزئي)**، جدة: دار البيان العـربي، ١٩٨٥، ج٣، ص٣٨٥-٣٨٧.

(٢٢) ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص ٣٦٥.

ومما تقدم نجد أن ابن خلدون قد سبق كثيراً من المفكرين الأوروبيين في تقرير نظرية النفقة ونظرية المنفعة، وفي وصفه لمضمون قانون العرض والطلب.

ومن جهة أخرى فقد حلل ابن خلدون ما يسمى في الاقتصاد المعاصر بظاهرة الريع؛ إذ وضح أن أثمان العقارات ترتبط بتقدم البلد أو تأخره، فارتفاع أثمان العقار عند زيادة العمران إنما يرجع إلى جهود جميع السكان، وكذلك ما تقوم به الدولة من خدمات. يقول ابن خلدون في وصفه لحال البلد: "فانتظمت له أحوال رائقة حسنة تحصل معها الغبطة في العقار والضياع لكثرة منافعها حينئذ، فتعظم قيمها... ويصبح مالكها من أغنى أهل المصر، وليس ذلك بسعيه واكتسابه؛ إذ قدرته تعجز عن مثل ذلك."[٢٣]

و قد أشار "هنري جورج" في القرن التاسع عشر الميلاديّ إلى هذه الفكرة، ونادى بأن تصادر الدولة ريع الأملاك؛ لأنه ليس من جهد مُلاّك العقارات، وذلك بفرض ضريبة على الأملاك العقارية. كما أن الاقتصاديّ البريطاني "ريكاردو" توسع في نظرية الريع؛ إذ كان من كبار الملاك الزراعيين، وأدخل عامل خصوبة الأرض في قيمتها، ورأى أن الناس ينتقلون من الأراضي الأقل خصوبة إلى الأراضي الخصبة فتزداد قيمتها.[٢٤]

٢. نظرية ابن خلدون في الدولة:

يرى ابن خلدون ضرورة عدم ممارسة الدولة للنشاط الاقتصاديّ بقوله: "التجارة من السلطان مضرة بالرعايا، مفسدة للجباية."[٢٥] ومع ذلك فإنه يرى ضرورة قيام الدولة بالإنفاق من أجل تحقيق التشغيل والتوازن الاقتصاديّ؛ إذ يقول عن الدولة إنها: "السوق الأعظم أمُّ الأسواق كلها وأصلها، فإنْ كسدت وقلّت مصاريفها فأجدر بمن بعدها من الأسواق أن يلحقها."[٢٦]

(٢٣) المرجع السابق، ٣٦٥.
(٢٤) شقير. **تاريخ الفكر الاقتصادي**، مرجع سابق، ص ٨٧.
(٢٥) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٨١.
(٢٦) المرجع السابق، ص٢٨٦.

وهذه هي الأفكار نفسها التي تبناها "كينـــز"، ودعا إلى تطبيقها في الثلاثينيّـــات من القرن العشرين، كما تبناها أتباعه في المدرسة الكيترية حتى وقتنا الحاضر.

ومن المعلوم أن الفكر الاقتصاديّ الكلاسيكي كان يقوم علـــى مبـــدأ المنافـــسة الكاملة، وعدم تدخل الدولة، وتلقائية تحقيق التوازن الاقتصاديّ، ولم يتغير هذا الفكر إلا بعد مجيء "كيتر" وإعلان الثورة الكيترية من خلال كتابه (النظرية العامـــة) عـــام ١٩٣٦م، بعد أن ثبت للجميع عدم صحة الأفكار الكلاسيكية، في الوقت الذي نجد ابن خلدون يقرر ويؤكد ما جاء به الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ من ضرورة قيام الدولة بوظائفها من حيث الإشراف والرقابة والتوجيه في الأحوال الطبيعية والإنفاق العـــام بكافة أشكاله، ولكن ذلك لا يعني أن تمارس الدولة الأنشطة الاقتصاديّة بشكل عام؛ لأن ذلك مضر بالرعايا مفسد للجباية، كما قرر ابن خلدون.

ويسهب ابن خلدون في تحليله للآثار السلبية[٢٧] التي تنجم عن ممارسة الـــسلطان للتجارة، فيقول: "وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية؛ لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة أموالهم، وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال، فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات؛ لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لحوالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدرار لجباية وتكـــثير الفوائد، وهو غلط عظيم. وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة فأولاً مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع وتيسير أسباب ذلـــك، فـــإن الرعايـــا متكافئون في اليسار متقاربون، ومزاحمة بعضهم بعضاً تنتهي إلى غاية موجـــودهم أو تقرب، وإذا رافقهم السلطان في ذلك وماله أعظم كثيراً منهم فلا يكاد أحد منـــهم يحصل على غرضه في شيء من حاجاته، ويدخل على النفـــوس مـــن ذلـــك غَـــمٌّ ونكد."[٢٨]

ومن خلال النص السابق ونصوص أخرى كثيرة يظهر أنّ ابن خلدون كان ينادي بمذهب الحرية الاقتصاديّة في مجال الإنتاج والتبادل، وقـــد ظهـــر مـــصطلح الحريـــة

(٢٧) الشكعة، **الأسس الإسلامية في الفكر الخلدوني**، مرجع سابق، ص ١٧٥-١٨٧.
(٢٨) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص ٢٨٦.

الاقتصاديّة مع مدرسة الطبيعيين في القرن الثامن عشر، مما يعني أن مساهمة ابن خلدون سابقة على الفكر الأوروبي بأربعة قرون، ومن ذلك يمكن القول: إنَّ ابن خلدون هو المؤسِّس لمذهب الحرية الاقتصاديّة.(٢٩)

٣. نظريته في المالية العامة:

يقرر ابن خلدون ظاهرة تزايد النفقة عند انتقال الدولة من الطابع البدويّ، حيث النفقات القليلة، إلى مرحلة التحضر، حيث تتزايد نفقاتها أكثر من الإيرادات، فيحدث العجز، فتلجأ إلى فرض ضرائب جديدة؛ إذ يقول: "اعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها واحتاجت إلى مزيد المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم، كما قدمنا ذلك في الفصل قبله، وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس، إن كان قد استحدث من قبل، وتارة بمقاسمة العمال والجباة وامتلاك عظامهم؛ لما يرون أنهم قد حصلوا على شيء طائل من أموال الجباية لا يظهره الحسبان."(٣٠)

كما رفض فكرة ضغط النفقات؛ لما لذلك من آثار انكماشية؛ إذ يرى ضرورة قيام الدولة بالإنفاق؛ لأنها كما يقول: "و السبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم ومنه مادة العمران فإذا احْتَجن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها قل حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية، وانقطع -أيضاً- ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم وقلت نفقاتهم جملة وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق ممن سواهم، فيقع الكساد حينئذٍ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر فيقل الخراج."(٣١)

---

(٢٩) العوضي، رفعت. **تراث المسلمين العلمي في الاقتصاد**، القاهرة: مركز صالح كامل، جامعة الأزهر، ١٩٩٨، ص٤٩.

(٣٠) المرجع السابق، ٢٨١.

(٣١) المرجع السابق، ٢٦٤.

كما أوضح قواعد الجباية التي تتمثل بالمساواة، والملاءمة، والعدالة، والقدرة على الدفع، وهي قواعد تتفق مع ما توصل إليه الفكر المالي الحديث. ومن أقوال ابن خلدون عن الجباية: "والجباية مقدارها معلوم، ولا تزيد ولا تنقص، وإن زادت بما يستحدث من المكوس فيصير مقدارها بعد الزيادة محدوداً، فإذا وزعت الجباية على الأعطيات وقد حدثت فيها الزيادة لكل واحد بما حدث من ترفهم وكثرة نفقاتهم، نقص عدد الحامية حينئذٍ عما كان قبل زيادة الأعطيات، ثم يعظم الترف وتكثر مقادير الأعطيات لذلك، فينقص عدد الحامية وثالثاً ورابعاً إلى أن يعود العسكر إلى أقل الأعداد فتضعف الحماية لذلك، وتسقط قوة الدولة، ويتجاسر عليها من يجاورها من الدول، أو مَن هو تحت يديها من القبائل والعصائب، ويأذن الله فيها بالفناء."[٣٢]

ويتضح من هذا النص أنّ ابن خلدون كان يرى عدم زيادة الضرائب (المكوس) على الناس؛ لما لذلك من آثار خطيرة على المجتمع؛ إذ تزيد الضرائب من ترف المترفين من خلال الأعطيات وحرمان المحرومين، وهو ما يؤدي في النهاية إلى ضعف الدولة ويأذن الله فيها بالفناء.

وقد أشاد الرئيس الأمريكي (ريغان) بفكر ابن خلدون في مجال تخفيض الضرائب مرات عديدة، وعمل بنفسه على تطبيق هذا المبدأ، فقام بتخفيض الضرائب من ٧٠% عام ١٩٨١م إلى ٢٠% عام ١٩٨٨م، وأحدثت إشادته بأفكار ابن خلدون ردود فعل واسعة في المجتمع الغربي، وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أهمية فكر ابن خلدون وانتشاره في مختلف الأوساط الأكاديمية والسياسية والاجتماعية العالمية.[٣٣]

---

(٣٢) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص١٦٩.

(٣٣) انظر بعض الردود في جريدة (نيويورك تايمز)

http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9F0CEEDC1230F934A35750C0A965958260

وانظر أيضاً منحنى (لافر) وإشادته بأفكار ابن خلدون حول الضرائب:

http://www.heritage.org/Research/Taxes/bg1765.cfm

٤. نظريته في الإنتاج:

يقرر ابن خلدون أن الفلاحة والصناعة والتجارة من الوجوه الطبيعية للمعاش، وعندما يعرف هذه الأنشطة يعدّها جميعاً أنشطة منتجة، وهو بذلك يسبق الطبيعيين الذين عدّوا الزراعة فقط هي النشاط المنتِج، كما يسبق (المركنتاليين) الذين اعدّوا التجارة وحدها النشاط المنتج، وحتى آدم سميث كان يعدّ النشاط الذي يضيف سلعاً مادية فقط هو النشاط المنتج، أما ابن خلدون فتتفق أفكاره مع ما توصل إليه الفكر الاقتصاديّ الحديث باعتباره النشاط المنتج هو الذي يضيف سلعاً مادية أو معنوية.

ومن أقواله في هذا الموضوع: "وأما الفلاحة والصناعة والتجارة فهي وجوه طبيعية للمعاش. أما الفلاحة فهي متقدمة عليها كلها بالذات؛ إذ هي بسيطة وطبيعية فطرية... وأما الصنائع فهي ثانيتها ومتأخرة عنها؛ لأنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار. وبهذا لا يوجد غالباً إلا في أهل الحضر الذي هو متأخر عن البدو وثان عنه... وأما التجارة وإن كانت طبيعية في الكسب فالأكثر من طرقها ومذاهبها إنما هي تحيُّلات في الحصول على ما بين القيمتين في الشراء والبيع لتحصل فائدة الكسب من تلك الفضلة."(٣٤)

٥. نظريته في التجارة:(٣٥)

ويعرف ابن خلدون التجارة بأنها "محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء أياً ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش... وذلك القدر النامي يسمى ربحاً"(٣٦) .... ثم يشرح بعد ذلك كيف أن تحقيق هذا الربح التجاري يأتي عن أحد طريقتين: باختزان السلع حتى ترتفع الأسعار في الأسواق، أو بنقل السلع من بلد ترخص فيه أسعارها إلى بلد آخر ترتفع فيه.

---

(٣٤) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٨٣.

(٣٥) يسري، عبد الرحمن. **الاقتصاد الدولي**، الاسكندرية: دار الجامعات المصرية، ص٢٨٥-٢٨٨.

(٣٦) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص٣٩٤

ومن هذا الطريق الثاني يقدم ابن خلدون تحليله للتجارة الخارجية، فنجد أنه يتعمق في تحليل المنفعة المترتبة على نقل السلع من مكان إلى آخر وما يتحقق من ورائها. فيشرح كيف أن: "نقل السلع من البلد البعيد المسافة أو في شدة الخطر في الطرقات يكون أكثر فائدة للتجارة وأعظم أرباحا."(٣٧) فالسلعة المنقولة تكون في هذه الظروف نادرة في الأسواق التي تجلب إليها، في حين أن الحاجة إليها قائمة.

ويعتمد ابن خلدون على الفكرة السابقة نفسها ليؤكد أن التجارة الخارجية أكثر ربحاً من التجارة داخل البلاد؛ إذ يقول: "وبهذا تجد التجار الذين يولعون بالدخول إلى بلاد السودان أرفه الناس وأكثرهم أموالاً؛ لبعد طريقها، ومشقته، اعتراض المفازة الصعبة المخطرة بالخوف والعطش. لا يوجد فيها الماء إلا في أماكن معلومة يهتدي إليها أدلاء الركبان، فلا يرتكب خطر هذا الطريق وبعده إلا الأقل من الناس فتجد سلع بلاد السودان قليلة لدينا فتختص بالغلاء، وكذلك سلعنا لديهم فتعظم بضائع التجار من تناقلها، ويسرع إليهم الغنى والثروة من أجل ذلك. وكذلك المسافرون من بلادنا إلى المشرق لبعد الشُّقَّة أيضاً. وأما المترددون في أفق واحد ما بين أمصاره وبلدانه ففائدتهم قليلة وأرباحهم تافهة؛ لكثرة السلع وكثرة ناقليها. **إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين**."(٣٨)

٦. نظرية المزايا النسبية:(٣٩)

تأثر(ريكاردو) بفكرة تقسيم العمل عند آدم سميث، وما ينجم عنها من: زيادة الكفاية، والإنتاجية، والنمو، والتقدم، وقد كان (آدم سميث) يشترط لصلاحية هذه الفكرة اتساع السوق؛ ولذلك وجدنا (ريكاردو) يطور الفكرة بدلاً من السوق المحلي إلى السوق الدولي.

---

(٣٧) المرجع السابق، ٣٩٦.

(٣٨) المرجع السابق، ص٣٩٧

(٣٩) يسري، عبد الرحمن. **الاقتصاد الدولي**، مرجع سابق، ص ٢٨٩-٢٩٣.

وبالرجوع إلى فكر ابن خلدون نجده يقرر أن فوائد تقسيم العمل تزداد كلما كبر البلد وبالعكس؛ إذ يقول: "في فصل المعاش وبيان الرزق والكسب فيتزيد الرفه لذلك، وتتسع الأحوال، ويجيء الترف والغنى، وتكثر الجباية للدولة بنفاق الأسواق، فيكثر مالها، ويشمخ سلطانها، وتتفنن في اتخاذ المعاقل والحصون واختطاط المدن، وتشييد الأمصار."[٤٠] وهي الفكرة نفسها التي أخذها (ريكاردو) عن (آدم سميث) وطبّقها على التجارة الدولية.

الخاتمة:

إن المتأمل في فكر ابن خلدون من خلال مقدمته فقط يجد بحراً من العلوم لا يكاد يحيط بها متخصص في أي علم، ولذلك فإنه لا غرابة في الأوصاف التي أطلقت على هذه المقدمة وصاحبها عالمياً، فها هو (آرنولد توينبي) يعدّ مقدمة ابن خلدون أعظم كتاب أو تأليف في التاريخ، كما أشاد بها عدد كبير من المفكرين العالميين.

إن الفكر الاقتصاديّ والاجتماعي الإنساني الذي اشتملت عليه المقدمة هو فكر متقدّم على كثير مما توصل إليه المفكرون الغربيون حديثاً. وإن دل ذلك على سعة الأفق وخصوبة التحصيل والخبرة التي حصّلها ابن خلدون في عصره، فإنما يدل - أيضاً- على خصوبة الفكر الإسلاميّ الذي اشتمل على كل ما يتعلق بحياة البشر في كافة المجالات.

إن البشرية في أمسّ الحاجة إلى الفكر الإنساني المنسجم مع الفطرة، والمتفق مع خصائصها، الذي لا يمكن أن يستمد إلا من الإسلام، الدين الذي أنزله خالق البشر وواضع القوانين النفسية والاجتماعية والاقتصاديّة التي تراعي أوضاعهم وأحوالهم.

إنّ ابن خلدون تمكن من تحليل هذه القوانين والسنن الإلهية الحاكمة للسلوك البشريّ الاجتماعيّ والاقتصاديّ بشكل عميق ودقيق، فجاءت كتابته متقدمة رائدة سابقة للعصر الذي وجد فيه والعصر الذي جاء بعده.

---

(٤٠) ابن خلدون. **المقدمة**، ص٣٦٥.

ويمكن تلخيص أبرز الأفكار التي وردت في هذا البحث بما يأتي:

– إن كثرة الأفكار الاقتصاديّة التي أوردها ابن خلدون وتعدد موضوعاتها يثبت بما لا يدع مجالا للشك، أنّ الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ الخلدونيّ سابق للفكر الاقتصاديّ الغربيّ. وإن التشابه الكبير بين ما أورده عدد كبير من الاقتصاديين المشهورين في القرون الثلاثة الماضية وبين أفكار ابن خلدون يثبت بشكل قاطع أن الفكر الاقتصاديّ الغربي قد استفاد كثيراً من الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ، ولا سيّما أفكار ابن خلدون وغيره من علماء المسلمين.

– و لم ينكر ابن خلدون اعتماده على الفكر اليوناني والروماني ودراسات علماء المسلمين لهذا الفكر، ومع ذلك فقد خالف كثيراً من أفكار أفلاطون وأرسطو، كما أضاف الكثير إلى من سبقوه. ولكن ابن خلدون يفاخر باعتماده على الفكر الإسلاميّ المنبثق من الكتاب والسنة، ويؤكد ذلك بأن يختم كل فصل من فصول كتابه بآية، أو جزءٍ من آية من القرآن الكريم.

– إن الأصول التي يقوم عليها الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ هي الأصول نفسها التي يبني عليها ابن خلدون أفكاره الاقتصاديّة والاجتماعية. وقد وضع ابن خلدون المعالم الأولى لنظرية النفقة، ونظرية المنفعة، ونظرية الريع، كما وضع الملامح الأولى لقانون العرض والطلب. ووصف ابن خلدون النقود الخلْقية (الذهب والفضة) وأوضح خصائصها ووظائفها بشكل متقدم. بحيث لا تختلف كثيراً عما هو متفق عليه في النظريات النقدية الحديثة.

– وضع ابن خلدون قواعد المالية العامة ممثلة في: المساواة، والملاءمة، والعدالة، والقدرة على الدفع، بحيث تتفق تماماً مع ما أخذ به الفكر الماليّ الحديث. وأوضح ابن خلدون أهمية دور الدولة الاقتصاديّ المتمثل في زيادة الإنفاق على المشروعات العامة، بما يزيد من التشغيل والإنتاج والانتعاش الاقتصاديّ، وعدم منافسة التجار في تجارقم، وعدم إرهاق الناس بزيادة الضرائب.

– أشاد الرئيس الأمريكي (ريغان) بأفكار ابن خلدون في مجال تخفيض الضرائب، وعمل على تطبيقها، بحيث خفّض الضرائب في فترة ولايته من٧٠% إلى٢٠%. وقد سبقت أفكار ابن خلدون في مجال تقسيم العمل ونظرية التجارة الخارجية أفكار (آدم سميث) و(ريكاردو) وغيرهم من الاقتصاديين المشهورين.

– أسهب ابن خلدون كثيراً في ذكر الصناعة والتجارة والفلاحة وعدّهما وجوهاً طبيعية للمعاش في الوقت الذي ظل فيه الفكر الاقتصاديّ الغربي إلى القرن الخامس عشر الميلادي ينظر إلى هذه الأنشطة على أنها ليست مرغوبة. ولا شك في أن فكر ابن خلدون في هذه المسألة وغيرها منبثق من الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ الذي يمجد العمل الشريف الحلال مهما كان هذا العمل في طبيعته ومستواه.

مجلة فكرية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

عدد خاص ببحوث مؤتمر "**عبد الرحمن بن خلدون: قراءة معرفية ومنهجية"**
الجزء الثاني

كلمة التحرير

عوداً على بدء
مدير التحرير

بحوث ودراسات

نحو رؤية منهجية مُوَاكِبة في دراسة التاريخ "ابن خلدون نموذجاً
محمد علي الأحمد

الفكر الاجتماعيّ عند ابن خلدون
مصطفى غنيمات

معالم الفكر التربويّ عند ابن خلدون
علي محمد جبران

علم الكلام الخلدونيّ
محمد زاهد كامل جول

أفكار حول إسهام التراث الخلدونيّ في الفكر الدوليّ والنظرية الدوليّة
نادية محمود مصطفى

منهج ابن خلدون في التعاطي مع النصوص الشرعية
عبد الله إبراهيم زيد الكيلاني

تطور مفهوم السلطنة وعلاقتها بالخلافة
عليان عبد الفتاح الجالودي

ابن خلدون وريادته للدراسات الاقتصاديّة: دراسة في البعد المعرفيّ
رفعت السيد العوضي

دراسة في منهج الفعالية الاقتصادية: العمران والعقل الخلدونيّ أنموذجاً
أحمد إبراهيم منصور

ابن خلدون والفكر الاقتصاديّ الغربي
كمال توفيق حطاب

السنة الثالثة عشرة العدد ٥١ شتاء ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م

مستشارو التحرير

المراسلات:

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

Vol. XIII No. 51 Winter 1428 AH / 2007 AC

ISSN 1729-4193